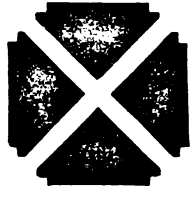
ISSN 0034-4486

Renovatio



aprile - giugno 1987 - anno XXII - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXXIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile - giugno 1987 - anno XXII - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* La vera immagine della Chiesa

SAGGI:

169 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte VI)

ARTICOLI:

201 **Andrea Dalledonne** - Essere e Libertà nel tomismo essenziale

226 **Giovanni Torti** - La divulgazione dell'errore

233 **Pier Paolo Ottonello** - Cultura e desacralizzazione

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

241 **Francesco Trisoglio** - San Gregorio di Nazianzo: l'uomo attraverso all'oratore (parte V)

257 **Francesco Spadafora** - San Paolo: le lettere (parte IV)

291 **Gian Carlo Ceriotti** - Sant'Agostino nelle terre di Ambrogio

297 **Franca Mian** - Nostra Pasqua, infatti, fu immolato Cristo (1 *Cor.* 5,7)

LIBRI - Rassegne:

300 B. Gherardini « Coscienza Cattolica e cultura contemporanea » *(Renzo Lavatori)*

ANTOLOGIA:

303 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XX)

ABBONAMENTO
1987

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1987 sono così stabilite:*

Italia	lire 18.000
Estero	lire 25.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

La vera immagine della Chiesa

La Chiesa ha una sua vera, intoccabile immagine; vera perché risponde perfettamente al divino pensiero di Cristo, Dio-Uomo, suo Fondatore.

Tipo, definizione, essenza esterna ed interna, rapporti, finalità, campo, mezzi efficaci stabiliti da Gesù sono pertanto immutabili.

Tutto questo è storicamente chiaro nella S. Scrittura e nella Tradizione primitiva.

Questa « IMMAGINE » è intoccabile ed è inequivocabilmente e splendidamente riassunta nella LUMEN GENTIUM del Conc. Vat. II. Il quale nulla ha inventato: ha soltanto fatto un più largo e completo riassunto.

La Chiesa è società perfetta, Regno di Dio, « Unico Mezzo » perché gli uomini abbiano la remissione dei peccati, la grazia di Dio col Battesimo, coinvolgimento nell'ordine soprannaturale, la vita eterna.

La Chiesa ha un Primate, Pietro e i Suoi successori, pastori delle singole chiese locali, i vescovi, ha collaboratori dei medesimi, presbiteri e diaconi, la missione di portare la Divina Rivelazione a tutti gli uomini infallibilmente per i due singolari carismi della infallibilità e della indefettibilità. Gode del diritto divino, con la potestà giurisdizionale piena nel suo ambito. Detiene il vero culto a Dio, che realizza soprattutto attraverso i sette sacramenti: essa sola offre a Dio il Sacrificio unico e perfetto dell'Eucaristia.

Questa immagine non si tocca.

Il toccare anche minimamente tale immagine porterebbe anche alla negazione di tutto.

Eppure tale immagine viene toccata con estrema leggerezza.

Qualcuno ha cominciato a dire, in una vampa di amore verso gli Ebrei, che essi possono salvarsi per conto loro, come se il Salvatore non li avesse esclusi chiaramente dalla salvezza perché non Gli hanno creduto, non avesse pronunciato la maledizione, annunciato il segno di tale maledizione, la distruzione del popolo d'Israele.

Questa verità non autorizza noi a odiare gli Ebrei, o anche solo a ritenere onesti gli sgarbi che si possono fare agli Ebrei, a cessare di trattarli con civiltà, cortesia, amore. La Verità non la si deforma coi sentimenti di amicizia, che possono sempre sussistere.

Qualcuno è arrivato ad affermare che « scopo della Chiesa » non è quello di salvare, ma quello di svelare l'amore di Dio agli uomini. Questo è uno scopo, ma non nega affatto il vero totale scopo della Chiesa, che è dare la redenzione. Senza questo compito non si sa che ci stia a fare la Chiesa!

L'elenco potrebbe continuare assai.

Ma tutto questo denuncia falle, che dovrebbero peggiorare, ed alle quali bisognerebbe pensare per tempo.

La falla di non accorgersi, con perversione di troppi, che non è onesto il richiedere « una teologia nuova », che significherebbe, nella mente degli opinanti, accantonare la Rivelazione e sostituirla con qualcosa di più adatto ai tempi e alle circostanze. Questa è una negazione in blocco di tutto il Cristianesimo. Meglio dirlo chiaramente piuttosto che ricorrere a simili sotterfugi!

Attenzioni di verità su tutto l'arco delle proposizioni dogmatiche, a cominciare da quelle relative al Verbo Incarnato: rotte queste, niente può reggere.

Se, come è dovere, si credesse di facilitare l'ecumenismo, bisogna disingannarsi: queste sfrangiature vengono bene solo se si ritiene che i nostri desiderati fratelli, per giungere alla invocata unità, debbano prima istupidirsi. Neppure su questo fronte!

Si direbbe che si vogliano togliere le difficoltà che fa lo studio delle cose rivelate: ridurle a inezie sulle quali non avere a fare lo sforzo del doveroso approfondimento, della sofferta lezione... Non si allargano le porte: esse debbono restare strette, come ha detto Gesù.

A che cosa possono portare le sfrangiature che mordicchiano il perimetro della Rivelazione lo possono capire coloro che « sanno », non gli ignoranti e i poltroni che preferiscono dormire, anziché compiere il loro dovere.

Scuole, autori, ricercatori di elogi: che fanno?

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

NOVUS ORDO MISSAE E FEDE CATTOLICA

(parte sesta)

Capitolo VIII
TESTI LITURGICI A DIRETTO CONFRONTO

Al fine di valutare, come ci siamo proposti all'inizio del nostro lavoro, se fra il NOM e i riti protestanti — nonostante l'innegabile avvicinamento ecumenico — permanga una differenza essenziale, abbiamo esaminato soprattutto l'IGMR alla luce delle posizioni teologiche storiche dei riformatori. Abbiamo concluso per la permanenza dei punti discordanti fondamentali: sacrificio vero e proprio; presenza vera, reale, sostanziale; sacerdozio ministeriale e non soltanto comune. Occorre tuttavia verificare questo fatto anche nei riti concretamente celebrati, pur tenendo conto che un rito non è un trattato, e quindi non vi dobbiamo cercare queste differenze espresse con la precisione di un enunciato teologico. Già le abbiamo riscontrate in due pratiche rituali: la Messa celebrata dal solo sacerdote e il culto eucaristico *extra Missam*. A cui si potrebbe aggiungere l'applicazione della Messa per i defunti (solo la *Prex eucharistica* IV manca di una formula particolare per un defunto, mentre al n. 316 della IGMR si dice che « ogni Messa... è offerta tanto per i vivi quanto per i defunti »).

Innanzitutto vedremo, nelle parti essenziali che ci interessano, le liturgie « storiche » della Riforma: la liturgia di Lutero, quella di Calvino e quella di Cranmer. Quindi la liturgia di Taizé, come massimo avvicinamento, anche sul piano rituale alle posizioni cattoliche. Infine le tre nuove preghiere eucari-

stiche del NOM e le preghiere eucaristiche V e VI introdotte nel Rito Ambrosiano.

1. *La liturgia eucaristica di Lutero* (1)

Inizialmente Lutero cerca di interpretare i riti tradizionali nel senso della sua teologia. Nel *De captivitate babylonica* riconosce che soprattutto il Canone Romano ha un forte significato sacrificale.

Tuttavia pensa di potere interpretare le espressioni sacrificali come interamente riferite all'offerta del pane e del vino, materia del sacramento, o ai sacrifici spirituali dei cristiani, oppure alla preghiera, « sacrificio delle labbra ».

« Anche le parole del canone sembrano esprimere questa opinione (l'erronea opinione che la Messa sia un sacrificio offerto a Dio), dove è detto: "Questi doni, queste offerte, questo santo sacrificio", e più giù: "questa offerta". Similmente in modo chiarissimo si chiede che riesca accetto a Dio il sacrificio, come fu gradito il sacrificio di Abele, ecc. Perciò Cristo viene definito vittima dell'altare. Concordano con queste opinioni le parole dei santi Padri, numerosi esempi ed una lunga tradizione costantemente mantenuta nel mondo intero. (...) Quali argomenti dunque contrapporremo al canone della messa e all'autorità dei Padri? Innanzitutto rispondo che, se non c'è niente da dire, è meglio negare tutto, piuttosto che considerare la messa come un'opera buona o un sacrificio, per non andare contro la parola di Cristo, perdendo insieme la fede con la messa. Tuttavia, per salvare gli argomenti dei Padri, diremo che dall'Apostolo (1 Cor 11, 18) apprendiamo come i cristiani erano soliti riunendosi per la messa portare con sé cibo e bevande che chiamavano collette, da distribuire ai poveri, seguendo l'esempio degli Apostoli (At 4, 34); dalle collette si prendevano il pane e il vino destinati alla consacrazione. E poiché erano consacrati con parole e preghiere secondo il rito ebraico, per cui erano levati in alto, come si legge in Mosè, sono rimaste le parole e il rito di sollevare il pane e il vino in segno di offerta, pur essendo stato abolito da gran tempo l'uso di raccogliere i cibi e le bevande da offrire. (...) Perciò le parole

(1) Cfr. E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (Roma 1979) nn. 3426-3432; IDEM, *Clavis methodologica cum commentariis selectis* (Bologna 1979) p. 247-249.

sacrificio e offerta si devono riferire non al sacramento e al testamento di Cristo, ma alle collette. Perciò è rimasta la parola colletta per le preghiere fatte durante la messa.

Per il medesimo motivo è avvenuto che il sacerdote, dopo aver consacrato il pane e il calice, li innalzasse [rito dell'elevazione] non con l'intenzione di offrire a Dio qualche cosa, poiché neppure con una parola ricorda la vittima o l'offerta; è anche questo un resto del rito ebraico, per il quale si levavano in alto quelle offerte che venivano considerate accette a Dio insieme con il rendimento di grazie (...).

I sacerdoti, in questo secolo di rovina e di dannazione, stiano attenti, mentre celebrano la messa, innanzitutto a riferire le parole del canone maggiore e minore, con le collette che apertamente parlano di sacrificio, non al sacramento, ma al pane e al vino, oppure alle preghiere; ma quando il pane è stato benedetto e consacrato non può più essere offerto, ma viene ricevuto in dono da Dio ... » (2).

In seguito però Lutero cercò di adattare il rito alle sue concezioni. Gli scritti nei quali si occupò in modo particolare della riforma liturgica sono i seguenti: *Dell'ordine del servizio divino nella comunità* (« Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde ») preparato nel 1523 per la comunità di Leisnig (Sassonia elettorale) che gli aveva chiesto un ordinamento per il culto pubblico; la *Formula missae et communionis*, del medesimo anno, composta per il predicatore Nicolaus Hausmann di Zwickau, che si era lamentato con lui della eccessiva varietà di forme liturgiche esistenti; e la *Messa tedesca e ordine del servizio divino* (« Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes ») del 1526.

La riforma liturgica di Lutero si risolve in una soppressione radicale del Canone; nel suo « Servizio divino » non si riscontra neppure la struttura di una preghiera eucaristica. Al suo posto (nella Deutsche Messe) c'è un prefazio, trasformato in una esortazione, con le parole dell'istituzione e della comunione. Il nucleo centrale della Messa, con uno schematismo che riflette meccanicamente la teologia eucaristica elaborata per es. nel *De captivitate babylonica*, consta di due parti: a) il testamento divino, cioè le parole dell'istituzione e b) la distribuzione del sacramento.

(2) *Scritti politici* (Torino 1978) pp. 269-272. Il «canone minore» è l'offertorio.

La struttura si articola così: Introito, Kyrie, Colletta, Epistola e Vangelo, Professione di fede, Omelia, Parafrasi del Pater, Azione eucaristica (testamento e distribuzione), Inno eucaristico, Sanctus, Colletta e benedizione.

Riporto qui di seguito la parafrasi del Pater e l'azione eucaristica che — nella Deutsche Messe — sostituiscono l'offertorio e la Preghiera eucaristica della Messa cattolica. Le rubriche sono in corsivo:

> *Dopo la predica deve seguire una parafrasi pubblica del Padre Nostro e una monizione per quelli che vogliono ricevere il sacramento, nel modo che segue o in un modo migliore.*

Segue una predica che sta al posto dell'Offertorio e del Prefazio della Messa Romana. Riportiamo solo la fine

> ... D'altra parte vi ammonisco nel Cristo, affinché accogliate con retta fede il testamento di Cristo e soprattutto le parole, nelle quali Cristo ci dà il suo corpo e il suo sangue per la remissione. Prendetele saldamente nel cuore, affinché vi ricordiate dell'amore gratuito che ci ha dimostrato, salvandoci tramite il suo sangue dall'ira divina e dalla morte e dall'inferno e quindi prendiate esteriormente il pane e il vino, cioè il suo corpo e il suo sangue, come vostra assicurazione e pegno. Dopo di che vogliamo compiere ed usare il suo testamento nel suo nome e dietro suo ordine mediante le sue proprie parole.
>
> ... *Ma l'ammonizione può diventare una pubblica confessione.*
>
> *ACTIO EUCHARISTICA*
>
> *Poi segue l'azione* [das Amt] *e cioè nel modo che segue.*
>
> *EXEMPLUM*
>
> Nostro Signore Gesù Cristo nella notte in cui fu tradito, prese il pane, ringraziò e lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli e disse. Prendete e mangiate. Questo è il mio corpo, che viene dato per voi. Tutte le volte che fate questo, lo fate in memoria di me. Lo stesso fece col calice dopo la cena e disse. Prendete e bevetene tutti, questo è il calice, un nuovo testamento nel mio sangue che viene sparso per voi in remissione dei peccati. Tutte le volte che fate questo bevete in memoria di me.

La differenza appare con evidenza nell'assenza totale di Preghiera eucaristica e quindi di riferimento sacrificale.

Quello che Lutero ha inteso principalmente eliminare perché particolarmente scomoda per la sua teologia è l'anamnesi-

offerta: « Unde et memores ... offerimus ... » (3), oltre che, naturalmente, le preghiere dell'offertorio: « Suscipe, sancte Pater ... » e « offerimus tibi, Domine, calicem salutaris ... ».

L'anamnesi-offerta rimane però nelle tre preghiere eucaristiche nuove, dando un chiaro e inequivocabile significato sacrificale all'azione eucaristica. Per rendersi conto di come ci si allontani qui sostanzialmente dalla teologia di Lutero, basta confrontare l'anamnesi-offerta della Preghiera II (la più povera di significati sacrificali): « Celebrando il memoriale (...) ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza ... », con la chiara posizione luterana: « Quando il pane è stato benedetto o consacrato non può più essere offerto ma viene ricevuto in dono da Dio » (4).

Lutero avrebbe respinto questa formula con lo stesso vigore con cui respinse l'« Unde et memores ... », perché, pur nella sua povertà, racchiude il nocciolo della posizione cattolica. Si possono lecitamente rimpiangere le ricchezze delle preghiere offertoriali soppresse e l'insistenza delle non inutili ripetizioni, dobbiamo però riconoscere che le nuove preghiere intendono accompagnare ed esprimere l'offerta di un sacrificio.

In alcune forme liturgiche luterane attuali la preghiera eucaristica ha fatto la sua ricomparsa, tuttavia sempre con riferimenti precisi alle posizioni tipiche del luteranesimo: enfasi particolare nel sottolineare l'unicità e la sufficienza del sacrificio della Croce, pane e vino come « segno della presenza di Cristo », presenza di Cristo « nel pane e nel vino » o « sotto il pane e il vino », ecc. (5).

Così, per esempio, nell'attuale liturgia valdese (che ha però come principale fonte di ispirazione la teologia di Calvino), se ha fatto la sua ricomparsa una formula che riecheggia l'anamnesi-offerta, essa non esce dallo schema luterano del testamento-comunione: « Noi vogliamo ora commemorare il sacrificio del nostro Salvatore, partecipando alla comunione del suo corpo e del suo sangue nella celebrazione della santa cena ».

L'anamnesi si consuma interamente nella comunione, mentre, se di offerta si può parlare, essa è soltanto la « offerta ri-

(3) Cfr. O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis ...*, cit.; Y. CONGAR, *Théologie de l'eucharistie et christologie chez Luther*, in: *Rev. Sc. ph. th.* 66 (1982) p. 179.

(4) *Scritti politici*, cit., p. 272.

(5) Cfr. Gemeinsame römisch-katolische Kommission, *Das Herrenmahl*, cit.: ampia raccolta di forme liturgiche luterane attuali alle pp. 59-84.

conoscente della nostra vita » (6) intesa come ben distinta da quella di Cristo Salvatore. Così, in un'altra formulazione: « Commemorando il sacrificio unico e perfetto del Signore nostro Gesù Cristo sulla croce, nella gioia della risurrezione e nell'attesa della sua venuta, ti offriamo noi stessi in sacrificio vivente e santo ... » (7). Il sacrificio attualmente offerto è dunque il sacrificio vivente e santo di Rm 12, 1, non il sacrificio unico e perfetto di Cristo presente sotto i segni sacramentali.

2. *La liturgia eucaristica di Calvino* (8)

Per Calvino la predicazione è l'unico mezzo di grazia che comunica la salvezza, mentre i sacramenti si limitano a confermarla. La sua riforma liturgica sfocia quindi naturalmente in un culto tutto incentrato sulla predicazione.

La struttura che prende il « Servizio divino » con la riforma di Calvino (1553) è la seguente: 1) Preghiera per la Chiesa; 2) Lettura della narrazione dell'istituzione secondo Paolo; 3) Scomunica dei peccatori scellerati; 4) Esortazione sulla dottrina della Cena; 5) Comunione; 6) Ringraziamento; 7) Benedizione finale.

Riportiamo il testo del racconto dell'istituzione con la rubrica che l'accompagna.

> *Poi, dopo aver fatto le preghiere e la confessione di fede per testimoniare a nome del popolo che tutti vogliono vivere e morire nella dottrina e religione cristiana, dice ad alta voce:*
> *Ministro:* Ascoltiamo come Gesù Cristo ci ha istituito la sua santa Cena secondo che san Paolo lo racconta nell'undicesimo capitolo della prima ai Corinti ...

Segue il testo di 1 Cor 11, 23-29 che costituisce l'« anamnesi ».

È evidente il totale prevalere dell'aspetto di narrazione e quindi di memoria puramente soggettiva.

---

(6) G. SCUDERI, *La cena del Signore: significato e celebrazione liturgica nella dottrina e nella prassi delle chiese evangeliche in Italia,* in *Eucaristia sfida alle Chiese divise* (Padova 1984) p. 85.

(7) *Ibid.*, p. 87.

(8) Cfr. E. LODI, *Op. cit.*, nn. 3433-3438.

Significative, fra tante altre, anche queste espressioni, contenute nell'esortazione:

> Eleviamo i nostri spiriti in alto, dove è Gesù Cristo nella gloria del suo Padre e dove l'attendiamo in nostra redenzione. E non ci attardiamo su questi elementi terreni e corruttibili, che vediamo con gli occhi e tocchiamo con le mani, per cercarlo qui, come se fosse imprigionato nel pane e nel vino... Contentiamoci dunque, d'avere il pane e il vino per segni e testimonianze, cercando spiritualmente la verità dove la parola di Dio promette che la troveremo.

3. *La liturgia eucaristica di Cranmer* (9)

La liturgia di Cranmer è la liturgia anglicana introdotta col decreto di Edoardo VI (1547), dopo l'approvazione del senato (21 gennaio 1549), nel « Book of the common prayer and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the churche after the use of the churche of England ». In questa prima edizione Cranmer si ispira agli ordinamenti luterani e *zwingliani.* Ne risulta un servizio liturgico con questa struttura: Introito e Kyrie, Gloria, Collette, Lezioni e professione di fede, Omelia o esortazione alla comunione, Offertorio, Prefazio, Preghiera eucaristica, Anamnesi, Preghiera domenicale, Rito della pace, Confessione prima della comunione, Invocazione dell'assoluzione, Preghiera prima della comunione, Comunione sotto le due specie, Canto alla comunione, Rendimento di grazie dopo la comunione, Benedizione del popolo.

Non c'è elevazione né ostensione del Sacramento per i fedeli. Nella II edizione del Prayer Book sono eliminate anche le intercessioni che, tolte dal canone, si riducono alla preghiera dei fedeli e viene soppressa anche l'anamnesi. Anamnesi che tuttavia, anche nella I edizione, rispondeva alla dottrina teologica di Zwinglio, che è quella che accentua maggiormente il carattere soggettivo del memoriale.

Ecco la preghiera eucaristica (le sottolineature sono nostre):

> È veramente cosa degna e giusta, nostro dovere rendere grazie in ogni tempo e in ogni luogo a te, Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno. Per questo, con gli angeli e gli arcangeli,

(9) Cfr. *Ibid.*, nn. 3439-3457. Qui riportiamo i nn. 3347-3348 tratti dal Prayer Book del 1549. La traduzione è dello stesso Lodi, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti* (Bologna 1981) pp. 534-537.

e con tutta la santa compagnia dei cieli, noi lodiamo ed esaltiamo il tuo nome glorioso, lodandoti senza fine e dicendo: Santo, santo, santo, il Signore Dio degli eserciti. Il cielo e la terra sono pieni della tua gloria! Osanna nel più alto dei cieli. Benedetto è colui che viene nel nome del Signore: Gloria a te, o Signore, nei cieli altissimi.

Dio onnipotente e da sempre vivente, che, per mezzo dei tuoi santi apostoli, ci hai insegnato a rivolgerti preghiere e suppliche e a rendere a te grazie per tutti gli uomini: *noi umilmente ti supplichiamo di ricevere nella tua grande misericordia queste preghiere che noi offriamo alla tua divina maestà,* supplicandoti di ispirare continuamente la chiesa universale con lo Spirito di verità, di unità e di concordia; accorda a tutti coloro che confessano il tuo santo nome di intendersi nella verità della tua santa parola e di vivere nell'unità e nell'amore divino.

In modo particolare, noi ti preghiamo di salvare e difendere il tuo servo Edoardo nostro re, in modo che sotto di lui possiamo essere governati nella pietà e nella tranquillità. Accorda a tutto il suo Consiglio e a tutti coloro che egli ha provvisto di autorità sotto di sé di amministrare la giustizia vera ed equa, per punire la malvagità e il vizio e mantenere la divina religione e la virtù.

O Padre celeste, dona a tutti i vescovi, pastori e parroci la grazia, sia per la loro vita sia per la loro dottrina, di esporre la tua parola vivente e veritiera e di amministrare degnamente e fedelmente i tuoi sacramenti; e a tutto il popolo dona la tua grazia celeste perché, con cuore umile e conveniente riverenza, esso ascolti e riceva la tua santa parola, servendoti veramente nella santità e nella giustizia per tutti i giorni della vita. Noi ti supplichiamo molto umilmente, o Signore, di consolare e soccorrere nella tua bontà tutti coloro che, in questa vita passeggera sono nel turbamento, nelle preoccupazioni, nelle necessità, nella malattia o in qualsiasi altra avversità. Specialmente raccomandiamo alla tua bontà misericordiosa questa comunità, *qui radunata nel tuo nome per celebrare la commemorazione della gloriosissima morte del tuo Figlio.* E ti rendiamo la più alta lode e le più sincere azioni di grazie per la grazia e la virtù meravigliosa che hai fatto risplendere nei tuoi santi fin dall'inizio del mondo; prima di tutto nella gloriosa e sovranamente beata Vergine Maria, Madre del tuo Figlio Gesù Cristo, nostro Signore e Dio e nei santi patriarchi, profeti, apostoli, e martiri: sia tua volontà, o Signore, accordarci di seguire i loro esempi, la loro fermezza nella tua fede, e di osservare i tuoi santi comandamenti.

Raccomandiamo alla tua misericordia, o Signore, tutti gli altri tuoi servitori, che ci hanno lasciati con il segno della fede e ora riposano del sonno della pace: accorda loro, te ne suppli-

chiamo, la tua misericordia e la pace eterna; nel giorno della risurrezione generale noi e tutti coloro che appartengono al corpo mistico del tuo Figlio, potremo essere messi insieme alla tua destra e sentire la sua gioiosa parola: Venite a me, o voi, benedetti del Padre mio: possedete il regno che vi è stato preparato fin dall'inizio del mondo; accordacelo, o Padre, per l'amore di Gesù Cristo, nostro unico mediatore e avvocato.

O Dio, Padre celeste, nella tua commovente misericordia, ci hai dato il tuo unico Figlio Gesù Cristo perché soffrisse la morte sulla croce per la nostra redenzione: *egli vi ha compiuto (con la sua unica oblazione offerta una sola volta) un pieno, perfetto e sufficiente sacrificio, oblazione e soddisfazione per i peccati del mondo intero; ha istituito e ci ha comandato nel suo santo vangelo di celebrare una perenne memoria della sua preziosa morte fino a che egli ritorni*; ascoltaci, o Padre misericordioso, te ne supplichiamo e, con il tuo Spirito santo e con la tua parola, sia tua volontà benedire e santificare i tuoi doni qui presenti, queste creature di pane e di vino, *in modo che essi siano per noi il corpo e il sangue del tuo dilettissimo Figlio Gesù Cristo*. Egli, nella notte in cui fu tradito, prese del pane e, avendolo benedetto e reso grazie, lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli dicendo: Prendete e mangiate: questo è il mio corpo dato per voi; fate questo in memoria di me. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese la coppa e, avendo reso grazie, la diede loro dicendo: Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue del nuovo testamento, sparso per voi e per molti in remissione dei peccati: fate questo, tutte le volte che ne berrete, in memoria di me. Per questo, o Signore e Padre celeste, secondo l'istruzione del tuo dilettissimo Figlio, salvatore nostro Gesù Cristo, *noi tuoi umili servi, celebriamo e facciamo, alla presenza della tua divina maestà, con questi santi doni che vengono da te, il memoriale che il tuo Figlio ha voluto che noi compissimo, ricordando la sua beata passione, la sua possente risurrezione e la sua gloriosa ascensione*, rendendo a te le nostre più sincere azioni di grazie, per i benefizi innumerevoli che egli ci ha così procurati, desiderando solamente dalla tua bontà paterna che voglia accettare misericordiosamente *questo nostro sacrificio di lode e di azione di grazie*: supplicandoti molto umilmente di accordare, per i meriti e la parte del tuo Figlio Gesù Cristo, e per la fede nel suo sangue, che noi e la tua chiesa intera, possiamo ottenere la remissione di tutti i nostri peccati e tutti gli altri benefici della sua passione.

E noi, o Signore, qui ti offriamo e ti presentiamo, noi stessi, le nostre anime, i nostri corpi come sacrificio conveniente, santo e vivente ai tuoi occhi, supplicandoti umilmente che tutti coloro che parteciperanno alla tua santa comunione possano ricevere degnamente il preziosissimo corpo e sangue del tuo Figlio Gesù Cristo, possano essere ripieni della tua grazia e della tua bene-

dizione celeste ed essere fatti un solo corpo con il tuo Figlio Gesù Cristo in modo che egli dimori in essi ed essi in lui.

E sebbene *noi siamo indegni* (per i nostri numerosi peccati) *di offrirti qualunque sacrificio, tuttavia ti supplichiamo di accettare questo nostro doveroso servizio,* e di comandare che *queste preghiere e suppliche, per il ministero dei tuoi santi angeli, siano portate fino al tuo santo tabernacolo,* davanti alla tua divina maestà, non avendo riguardo ai nostri meriti, ma perdonandoci le nostre offese: per Cristo nostro Signore, per il quale, e con il quale siano a te, o Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito santo, ogni onore e gloria, nei secoli dei secoli. Amen.

Si noti l'enfasi con cui si sottolinea l'unicità e la sufficienza del sacrificio di Cristo, contrapposta alla memoria che viene ora celebrata. Termini come memoria, commemorazione, ricevono incontestabilmente dal contesto teologico in cui sono immersi e da cui nascono un senso di semplice ricordo soggettivo. La « nuda commemorazione » appunto, condannata da Trento.

I presupposti teologici traspaiono dalle formule liturgiche: che cosa vien offerto nella celebrazione eucaristica? Non il sacrificio di Cristo la cui « unica oblazione » è stata « offerta una sola volta ». Il sacrificio che attualmente si compie è « di lode e di azione di grazie » e consiste nell'offerta di « noi stessi, le nostre anime, i nostri corpi » e di « queste preghiere e suppliche ». Si confronti la preghiera « ti supplichiamo ... di comandare che queste preghiere e suppliche, per il ministero dei tuoi santi angeli ... » con il «supplices te rogamus » del Canone Romano (a cui certamente si ispira): nel Canone Romano quello che l'angelo deve portare davanti alla maestà divina è « la vittima pura, santa e immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza », che trova il suo tipo nei sacrifici di Abele, Abramo e Melchisedech; nella preghiera di Cranmer sono soltanto « queste preghiere e suppliche » ... Il memoriale di cui si parla è dunque vuoto della Divina Vittima che rinnova la sua offerta e si risolve in una preghiera-ricordo.

Questa influenza zwingliana si è fatta sentire anche nelle confessioni protestanti nate in seno all'anglicanesimo.

Ecco come si esprime per es. Alexander McLuren, uno dei massimi predicatori battisti del secolo XIX: « Tutte le teorie circa il significato e il valore del servizio di comunione vanno rinchiuse dentro quell'uniça parola [in memoria]: si tratta di

un rito commemorativo, e assolutamente niente di più » (10). In moltissimi casi dunque l'espressione « memoriale », nel contesto liturgico del protestantesimo anglosassone, deve essere letta tenendo conto di questa pesante ipoteca dottrinale.

Recentemente c'è stata, è vero, una certa riscoperta della nozione tradizionale. Per es., sempre in campo battista, « nella guida esplicativa sulla cena del Signore data in *The Lord's Supper* [pubblicazione del 1981 della Unione battista inglese] viene ricordato che la parte della liturgia della cena chiamata Words of Institution (parole dell'istituzione) "corrisponde a quella che è stata tradizionalmente conosciuta come l'*anamnesi* o memoriale. Il memoriale, però, è assai più che un ricordare eventi del passato (...). Esso, piuttosto, richiama ciò che appartiene al passato e proclama la sua potenza vivente per il presente... Il memoriale ripete davanti alla congregazione lo spezzamento del corpo di Cristo e il versamento del suo sangue mediante il quale noi siamo redenti *ora*. È per questo che la morte e la resurrezione sono tanto strettamente unite come simbolo e come presenza. Sono una sola cosa nel sacramento. La storia diventa presente, il Cristo crocifisso è in questo momento presente in mezzo al suo popolo, la potenza salvifica del Signore è visibile ora per tutti coloro che la vogliono vedere" » (11).

Tuttavia, l'anamnesi è sempre nel contesto della comunione: « prendi questo pane nel ricordo... » (12) e non comprende in sé l'« offerimus ». A Dio sono offerte « le nostre anime e i nostri corpi in sacrificio vivente» (13), mentre il corpo e il sangue di Gesù Cristo sono solo ricevuti.

4. *La liturgia di Taizé* (14)

La punta dell'avvicinamento ecumenico protestante alle posizioni cattoliche in campo liturgico è certamente rappresentata dalla liturgia di Taizé.

---

(10) E. PASCHETTO, *La celebrazione eucaristica nel movimento battista* in: *Eucaristia sfida alle Chiese divise*, cit., p. 141.

(11) *Ibid.*, p. 147.

(12) *Ibid.*, p. 150.

(13) *Ibidem*.

(14) Cfr. D. BONNETERRE, *Le mouvement liturgique* (Escurolles 1980) pp. 180-183. Trad. it. in M. THURIAN, *L'eucaristia*..., cit., pp. 305-341.

Riportiamo solo la preghiera eucaristica. Le sottolineature sono nostre.

Epiclèse

O notre Père, Dieu des forces du ciel,
rempli de ta gloire
notre sacrifice de louange

+

cette offrande,
benis-la, achève-la, accepte-la
comme *la figure*
du sacrifice unique de notre Seigneur

+

envoie ton Saint-Esprit
sur nous et notre eucharistie:
consacre ce pain *au* corps du Christ
et cette coupe *au* sang du Christ;
que le Saint-Esprit createur
accomplisse la parole de ton Fils bien-aimé

Institution

qui, dans la nuit où il fut livré,
prit du pain,
et, après avoir rendu grâces, le rompit
et le donna à ses disciples en disant:
prenez, mangez,
ceci est mon corps donné pour vous;
faites ceci en mémorial de moi.

+

De même, après avoir soupé,
il prit la coupe,
et, après avoir rendu grâces,
la donna à ses disciples en disant:
buvez-en tous,
cette coupe est la Nouvelle Alliance
en mon sang,
repandu pour vous, pour une multitude,
pour la rémission des pechés;
toutes les fois que vous en boirez.
Faites ceci en mémorial de moi.

+

Ainsi, toutes les fois
que nous mangeons ce pain
et que nous buvons cette coupe,
nous proclamons la mort du Seigneur,
jusqu'à ce qu'il revienne.

Mémorial

C'est pourquoi, Seigneur,
nous accomplissons dévant toi
le mémorial de l'Incarnation
et de la Passion de ton Fils,
de sa Résurrection du séjour des morts,
de son Ascension dans la gloire des cieux,
de son intercession perpétuelle
en notre faveur;
nous attendons et nous implorons son rétour.

+

Tout vient de toi et *notre seule offrande*
est de rappeler tes merveilles et tes dons.

+

Aussi, *nous te présentons,* Seigneur de gloire,
comme notre action de grâce
et notre intercession,
les signes du sacrifice éternel du Christ,
unique et parfait, vivant et saint,
le pain de la vie qui descend du ciel et
la coupe du répas en ton royaume

+

dans ton amour et ta miséricorde
accueille notre louange et notre prière
dans le Christ,
comme tu as bien voulu accepter
les présents de ton serviteur Abel le juste,
le sacrifice d'Abraham notre père
et celui de Melchisédech,
ton souverain prêtre.

Invocation

Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant,
fais porter *cette prière,*
par les mains de ton Ange,
là-haut, sur ton autel, en ta présence;
et quand nous récevrons,
en communiant à cette table,
le corps et le sang de ton Fils,
puissions-nous tous être remplis du Saint-Esprit,
comblés des grâces
et des bénédictions du ciel,
par le Christ, notre Sauveur.

Conclusion

Par lui, Seigneur, toujours
tu crées, tu sanctifies, tu vivifies, tu bénis
et tu nous donnes tous tes biens.

+

Par lui,
et avec lui,
et en lui,
te sont rendus,
Père tout-puissant
dans l'unité du Saint-Esprit,
tout honneur et toute gloire,
à travers tous les siècles des siècles.
T *Amen.*

Il tentativo di avvicinamento al cattolicesimo è innegabile: se non altro per l'insistenza con cui ricorrono i termini « oblazione » e « sacrificio ». Basta fare il confronto con la liturgia di Calvino (« frère » Thurian, vice-priore di Taizé, è calvinista). Tuttavia rimaniamo (purtroppo) nell'ambito della concezione protestantica. L'offerta eucaristica non è che la « figura del sacrificio unico di Cristo ». Una figura vuota, perché « la nostra sola offerta è di ricordare le tue meraviglie e i tuoi doni ». Ciò che viene presentato non è lo stesso sacrificio di Cristo, ma « i segni del sacrificio eterno di Cristo ». Come la liturgia di Cranmer, anche quella di Taizé riprende alcune espressioni del Canone Romano: il parallelismo che ne deriva permette di stabilire un confronto in cui la differenza teologica si staglia in modo nettissimo. Riportiamo i due testi a fronte (quello del Canone Romano nell'attuale traduzione italiana).

Canone Romano	*Taizé*
... *offriamo* alla tua maestà divina, tra i doni che ci hai dato, *la vittima, pura, santa e* [*immacolata,* *pane santo della vita eterna* *e calice dell'eterna salvezza.* Volgi *sulla nostra offerta* il tuo sguardo sereno e benigno, come hai voluto accettare i doni di Abele, il giusto, il sacrificio di Abramo, nostro [padre nella fede e l'oblazione pura e santa di Melchisedech, tuo sommo [sacerdote.	Dans ton amour et ta miséricorde *accueille notre louange et notre* [*prière* dans le Christ, comme tu as bien voulu accepter les présents de ton serviteur Abel [le juste, le sacrifice d'Abraham notre père et celui de Melchisédech, ton souverain prêtre.
Ti supplichiamo, Dio onnipotente: fa' che *questa offerta* per le mani del tuo angelo santo, sia portata sull'altare del cielo davanti alla tua maestà divina ...	Nous t'en supplions, Dieu [tout-puissant, fais porter *cette prière,* par les mains de ton ange, là-haut, sur ton autel, en ta [présence ...

Questa differenza teologica, sebbene in modo molto meno definito, permane anche nel confronto con le nuove preghiere eucaristiche. Ciò che viene offerto non è una semplice preghiera, ma il Corpo e il Sangue di Cristo e il suo sacrificio (15).

> II. « Ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza ... Per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo ».
>
> III. « Ti offriamo, Padre, in rendimento di grazie questo sacrificio vivo e santo. Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi, che ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito ».
>
> IV. « Ti offriamo il suo corpo e il suo sangue, sacrificio a te gradito, per la salvezza del mondo ».

5. *Le nuove preghiere eucaristiche*

Tralasciamo la I Preghiera eucaristica, perché si tratta del vecchio Canone Romano. È vero che sono state introdotte modifiche, però — a parte la formula di consacrazione — riguardano tutte punti di dettaglio. Sono stati soppressi 24 segni di croce, le genuflessioni (nell'ambito del canone) sono state portate da 5 a 2, inoltre la conclusione delle singole preghiere (*per Christum Dominum nostrum*) è stata resa facoltativa in latino e soppressa nella traduzione italiana.

La formula consacratoria merita un discorso a parte. Ecco i due testi a fronte:

Formula antica	*Formula nuova*
Hoc est enim Corpus meum	Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur
Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.	Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.	Hoc facite in meam commemorationem.

(15) Come mai allora lo stesso M. Thurian ha potuto scrivere, su *la Croix* del 30 maggio 1969, che « Le nouvel *Ordo* de la Messe, quelles que soient ses

« L'espressione *Mysterium Fidei,* tolta dal contesto delle parole di Cristo Signore, e detta dal sacerdote, serve da introduzione all'acclamazione dei fedeli » (*Missale Romanum*). L'acclamazione, che si presenta in tre versioni alternative, esprime l'aspetto « prognostico » dell'eucaristia.

La modifica di una formula di consacrazione di uso plurisecolare è certamente un fatto non trascurabile. Ci si può chiedere quale sia stata la gravissima ragione che ha costretto ad un simile intervento: i cambiamenti, quanto più toccano materie delicate, tanto più devono essere solidamente motivati. Nella *Missale Romanum,* oltre ad imprecisati « motivi di ordine pastorale », si adduce il « fine di facilitare la Concelebrazione ». La cosa rimane, almeno per noi, misteriosa.

Quello che soprattutto conta, però, è che il cambiamento avvenuto è accidentale e non sostanziale. L'essenza della forma sacramentale non è toccata.

---

imperfections relatives ... est un exemple de ce souci fécond d'unité ouverte et de fidélité dynamique, de véritable catholicité: *un des fruits en sera peut-être que des communautés non catholiques pourront célébrer la sainte Cène avec les mêmes prières que l'Eglise catholique. Théologiquement, c'est possible* » (in: G. OURY, *La messe de S. Pie V à Paul VI,* [Solesmes 1975] p. 123)? Questa dichiarazione ha sollevato, comprensibilmente, molto scandalo e l'iniziativa del quotidiano cattolico francese di far presentare il NOM da un pastore protestante lascia — per usare un eufemismo — molto perplessi. Non è però possibile concludere senza altro che la Messa di Paolo VI è protestante. A mio avviso si impongono alcune osservazioni:

a) ogni testo liturgico, in virtù del suo genere letterario proprio, che non è quello didascalico ma piuttosto quello poetico e figurato, si presta facilmente ad interpretazioni diverse. Non dimentichiamo che anche Lutero — agli inizi delle sue riforme, ma già « luterano » — non trovava troppe difficoltà ad interpretare le formule del Messale Romano nel senso della sua teologia del sacrificio (cfr. J. RIVIERE, *La Messe* ..., cit., col. 1087). Anche nel patrimonio tradizionale esistono preghiere che, tolte dal loro contesto, si prestano con estrema facilità ad una interpretazione impropria (si veda, a titolo di esempio, l'antifona di offertorio della Messa dei defunti: « Domine Jesu Christe, Rex gloriae ... », in cui si chiede al Signore di liberare le anime di tutti i fedeli defunti dalle fiamme dell'inferno ... quasi che la sorte eterna dell'uomo non si decida irrevocabilmente all'istante della morte ...). I nuovi formulari poi si prestano certamente più facilmente di quelli antichi ad essere interpretati in senso protestantico;

b) la teologia di M. Thurian è tutt'altro che chiara ed univoca. Abbiamo già rilevato, nel corso del nostro studio, qualche incoerenza. Accanto ad una fedeltà, almeno nominale, alla tradizione calvinistica, si fanno luce elementi decisamente cattolicheggianti ...;

c) la posizione di M. Thurian è lungi dal rappresentare quella della generalità dei protestanti. Anzi, le sue dichiarazioni hanno provocato vivaci proteste. Per es. il luterano Gunther WENZ (*Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl*

Che cosa è cambiato? I mutamenti sono quattro:

1) alla formula di consacrazione del pane è stato aggiunto « quod pro vobis tradetur », espressione tolta da 1 Cor 11, 24;

2) l'inciso *Mysterium fidei* viene spostato fuori dalla formula vera e propria e introduce una acclamazione di carattere escatologico;

3) il comando di Cristo viene riportato secondo i termini della S. Scrittura (Lc 22, 19 e 1 Cor 11, 24);

4) « Pro multis » nelle traduzioni diventa, generalmente, « per tutti ».

Nessuno di questi cambiamenti tocca l'essenza della forma. Infatti, secondo l'opinione comune dei teologi (compreso san Tommaso) la forma essenziale è « Hoc est corpus meum », « Hic est calix sanguinis mei » (o anche: « Hic est sanguis meus »). Alcuni tomisti sostengono che le parole che seguono la formula consacratoria del vino sono anch'esse essenziali, perché esprimono il fine propiziatorio del sacrificio (16). Nell'ipotesi della verità dell'una o dell'altra tesi la nuova formula contiene sempre l'essenziale. Anzi, il « quod pro vobis tradetur » rinforza il significato propiziatorio (l'espressione è presente anche in altre liturgie venerabili). Il *Mysterium fidei* non è, con tutta evidenza, essenziale, non tanto perché non ricorre nella Scrittura, quanto perché è assente da altre liturgie venerabili (17). Anche l'acclamazione escatologica (di origine paolina: 1 Cor 11, 26) non fa difficoltà: « Cristo non ha concluso l'epopea della

---

als Problem ökumenischer Theologie in *Kerygma und Dogma* 28/1/1982 pp. 7-41) ci offre una ben diversa lettura della riforma della liturgia cattolica. Dopo aver constatato che « sarebbe certamente un errore credere che il Concilio Vaticano II, per quanto riguarda il rapporto fra avvenimento della Croce e sacrificio della Messa, rappresenti una radicale revisione della concezione cattolica tradizionale » (p. 14), conclude che le nuove preghiere eucaristiche esprimono una dottrina dell'offerta sacrificale molto più esplicita di quella del Canone Romano!

Ad ogni modo, quali che siano le cause di ordine oggettivo o soggettivo che hanno reso possibile questa dichiarazione, rimane fuori discussione *che un protestante che intenda professare il suo rifiuto dei dogmi cattolici attraverso le formule del NOM deve necessariamente assumerle come distaccate dal loro contesto ed attribuire loro un senso diverso da quello ovvio e proprio.*

(16) Cfr. P. RADÒ, *Enchiridion Liturgicum* (Roma 1961), vol. I, pp. 530-531.

(17) Cfr. *E theia leitourghia tou en aghiois patros emon Ioannou tou Krisostomou* (Roma 1967) p. 107.

salvezza; l'ha soltanto inaugurata. Essa è sempre in corso, in attesa del suo compimento nel regno dei cieli. Questa è la vera conclusione del processo salvifico, in Dio. Nella revisione del testo arcaico [del Canone Romano] secondo il *De Sacramentis*, la clausola escatologica finale paolina, comune a tutte le liturgie, è stata omessa; il Canone ambrosiano l'ha mantenuta e largamente sviluppata: "Haec quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis..., adventum meum sperabitis, donec iterum de coelis veniam ad vos". La clausola si trovava ancora nel testo gregoriano del Messale di Stowe, ma poi scomparve per motivi che non conosciamo » (18).

Quanto al « pro multis » e « per tutti » bisogna considerare due cose:

a) Questa espressione è presa dalla Scrittura (il Catechismo del Concilio di Trento dice: « Le parole: *per voi e per molti*, prese separatamente da Matteo (26, 28) e da Luca (22, 20), sono riunite dalla santa Chiesa, ispirata da Dio, per esprimere il frutto e l'utilità della passione », n. 216, p. 261), è dunque nel contesto biblico che bisogna innanzitutto cercare il suo significato pieno. Ora, tutti gli interpreti cattolici, soprattutto dopo gli abusi dei predestinaziani e dei calvinisti, sono d'accordo nel vedere in questa espressione un equivalente di « pro omnibus » o, meglio ancora, una espressione con un significato piuttosto indefinito: « per una moltitudine » (19). Nella spiegazione del catechismo tridentino: « con ragione... non è stato detto: *per tutti*, trattandosi qui soltanto dei frutti della passione, la quale apporta salute soltanto agli eletti » dobbiamo dunque vedere soltanto una ragione *di convenienza*, non di necessità. Si può dire convenientemente « per molti », ma non è affatto sbagliato dire « per tutti », perché Cristo è morto per tutti.

b) In molti testi liturgici antichi si trova nel « Qui pridie » l'inciso « pro nostra omniumque salute » o formule equivalenti. Questa espressione è rimasta nel rito ambrosiano fino ai nostri giorni. Questo mostra bene che l'espressione « pro multis » conserva nel contesto liturgico il significato largo e indefinito che ha in quello biblico.

---

(18) M. RIGHETTI, *La Messa*, cit., p. 397.

(19) Cfr. CORNELIUS A LAPIDE, in Mt 20,28; in Mt 26,28: « *Qui pro multis, - id est pro omnibus...* »; in Rom 5,19; SIMON-DORADO, *Praelectiones biblicae - Novum Testamentum*, vol. I (Torino 1960[8]) pp. 896, 797-798; ZERWICK, *Analysis philologica N.T. graeci* in Mt 26,28: « omnes qui multi sunt ».

Naturalmente ci si può chiedere se questa traduzione non può portare acqua al mulino di quell'esagerato ottimismo salvifico che c'è oggi nell'aria (ottimismo del tutto antiscritturistico). È necessario dunque spiegare accuratamente che il « per tutti », nell'indefinita formula biblica, sottolinea il piano della redenzione oggettiva (la salvezza è alla portata di tutti, perché Cristo ha meritato in modo sovrabbondante per tutti), mentre lascia in ombra quello della redenzione soggettiva, che comporta la cooperazione dei singoli... Così come deve essere spiegato il « pro multis », per evitare che sia inteso in senso giansenistico e fatalistico.

La II *Prex eucharistica* è quella che ha sollevato (e solleva) più problemi. Il riferimento sacrificale è in essa veramente assai tenue. Generalmente, nel rispondere alle critiche, ci si è accontentati di trincerarsi dietro l'origine venerabile per antichità di questa preghiera. Così argomenta p. Congar: « ... è del tutto inesatto che le nuove preghiere eucaristiche mettano in ombra o perfino ignorino l'idea di sacrificio. Il termine stesso figura due volte nell'offertorio; l'accenno è ancora più formale nelle preghiere eucaristiche terza e quarta. Quanto alla seconda, si noti che è presa quasi letteralmente dal più antico testo liturgico conosciuto, quello della *Tradizione apostolica* di sant' Ippolito (inizio del III secolo). Quello stesso Ippolito che, dopo essersi opposto al papa Callisto da lui accusato d'essere troppo indulgente coi peccatori, si ritrovò con il successore di questo pontefice, s. Ponziano, condannato come lui per la fede, ad essere deportato in Sardegna! » (20). Basta un confronto, anche superficiale, con l'antica anafora per rendersi conto di cosa valga questo argomento (21). Anche p. Lanne, che non può certamente essere annoverato fra gli avversari della riforma liturgica, rileva che « nella nuova anafora romana... quanto si riferisce all'opera salvatrice di Cristo è stato arbitrariamente abbreviato perché male si adattava alla mentalità moderna. Cristo con la sua Passione libera coloro che credono in lui; egli ha spezzato i vincoli del diavolo, calpestato l'inferno, illuminato i giusti... Il testo ippolitiano dice: "Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, in

(20) *La crisi nella Chiesa...*, cit., p. 32. questo *pamphlet* è un esempio di come anche persone competenti abbiano affrontato con superficialità e pressappochismo questo delicato problema.

(21) La si può leggere nella traduzione latina dell'originale greco perduto per es. in: J. SOLANO, *Textos eucaristicos primitivos*, vol. I (Madrid 1978²) nn. 170-171.

unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate ut..." ... È stata ritenuta... la domanda perché coloro che partecipano al Corpo e al Sangue di Cristo siano uniti come una sola cosa mediante lo Spirito Santo, mentre è scomparso l'oggetto di questa unione per opera dello Spirito: la confermazione della fede nella verità. Si noterà che questa soppressione corrisponde a quella fatta poco prima nella commemorazione dei vari elementi dell'opera salvatrice di Cristo: la Passione libera coloro che credono in lui. Per ben due volte quindi in questa anafora d'Ippolito la fede viene posta al primo piano, mentre è scomparsa nel nuovo testo. Tutta l'eucaristia come proclamazione della fede risente di una certa incrinatura » (22).

Tuttavia, benché tenue, il riferimento sacrificale, che specifica quel « celebrando il memoriale del Signore » c'è. Lo sottolineiamo nel testo. Per apprezzarlo nel suo valore, conviene considerare che si tratta di un'aggiunta rispetto all'antica anafora di sant'Ippolito e confrontarlo coll'analoga espressione del Canone Romano: « Ti offriamo... la vittima pura, santa e immacolata, *pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza* ».

Padre veramente santo,
fonte di ogni santità,
santifica questi doni
con l'effusione del tuo Spirito,
perché diventino per noi
il corpo e + il sangue di Gesù Cristo
nostro Signore.
Egli, offrendosi liberamente alla sua passione,
prese il pane e rese grazie,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo,
prese il calice e rese grazie,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:

(22) E. LANNE, Introduzione a: M. Thurian, *L'eucaristia*..., cit., pp. XXIV-XXV. Anche per E. Mazza «l'anafora II nasce per un radicale ridimensionamento del testo di Ippolito, per conservare solo i tratti fondamentali» (*Le odierne preghiere eucaristiche*, vol. I [Bologna 1984] p. 130).

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME.

Mistero della fede

Il popolo acclama dicendo:
1. Annunziamo la tua morte, Signore,
proclamiamo la tua risurrezione,
nell'attesa della tua venuta.
Oppure:
2. Ogni volta che mangiamo di questo pane
e beviamo a questo calice
annunziamo la tua morte, Signore,
nell'attesa della tua venuta.
Oppure:
3. Tu ci hai redenti con la tua croce
e la tua risurrezione:
salvaci, o salvatore del mondo.

Celebrando il memoriale
della morte e risurrezione del tuo Figlio,
ti offriamo, Padre,
il pane della vita e il calice della salvezza,
e ti rendiamo grazie
per averci ammessi alla tua presenza
a compiere il servizio sacerdotale.

Ti preghiamo umilmente:
per la comunione
al corpo e al sangue di Cristo
lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo.

Ricordati, Padre, della tua Chiesa
diffusa su tutta la terra:
rendila perfetta nell'amore
in unione con il nostro Papa N.,
il nostro Vescovo N.,
e tutto l'ordine sacerdotale.

Formula particolare per un defunto (omessa)
Ricordati dei nostri fratelli,
che si sono addormentati
nella speranza della risurrezione,
e di tutti i defunti che si affidano alla tua clemenza:
ammettili a godere la luce del tuo volto.

Di noi tutti abbi misericordia:
donaci di aver parte alla vita eterna,
insieme con la beata Maria,
Vergine e Madre di Dio,
con gli apostoli e tutti i santi,
che in ogni tempo ti furono graditi:
e in Gesù Cristo tuo Figlio
canteremo la tua gloria.

Per Cristo, con Cristo e in Cristo,
a te, Dio Padre onnipotente,
nell'unità dello Spirito Santo,
ogni onore e gloria
per tutti i secoli dei secoli.

Anche nelle preghiere III e IV la « celebrazione del memoriale » viene specificata come attuale offerta di un sacrificio. Questo sacrificio poi non è altro che il sacrificio stesso di Cristo (III: « riconosci nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione »; IV: « guarda con amore ... la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa »). Le espressioni « vittima immolata per la nostra redenzione », « sacrificio di riconciliazione », « sacrificio a te gradito per la salvezza del mondo » indicano inequivocabilmente il fine propiziatorio del sacrificio, anche se non con la stessa forza e lo stesso nitore del « Suscipe sancte Pater... » dell'antico offertorio o dei passi equivalenti del Canone Romano (« salvaci dalla dannazione eterna ... ») (23).

(23) Credo che non si possa seriamente contestare il valore sacrificale di queste espressioni, anche se questa contestazione è stata fatta. Per Enrico Mazza (op. cit., pp. 180-184), la fonte dell'anamnesi-offerta della Prex III non è il testo mozarabico — che peraltro padre Vagaggini stesso (che è l'autore materiale della Preghiera) indica come tale — ma ha bensì una origine romana, anzi, in definitiva scritturistica: Rm 12, 1.

Ecco il testo mozarabico: « Questa è la vittima che pendette dal legno; questa è la carne che è risorta dal sepolcro. Ciò che il nostro sacerdote (= Cristo) offrì in verità, questo stesso noi offriamo nella soavità del pane e del vino. Guarda (*cognosce*), ti preghiamo, Dio onnipotente, la vittima per la cui intercessione sei stato placato e accetta come adottivi coloro per i quali, per grazia, sei divenuto padre » (p. 181).

È evidente che qui abbiamo la identificazione (sacramentale) fra questa vittima offerta nella liturgia e Gesù Cristo, mentre « il sacrificio vivente, santo, gradito a Dio » di san Paolo è la vita santa dei cristiani. Nel significato preciso di questo vocabolo c'è tutta la differenza fra la concezione protestantica e cattolica del sacrificio eucaristico. Mazza parla, con notevole improprietà di linguaggio, di una teologia dell'anamnesi e di una teologia del « di nuovo »: « questa discussione ci serve per concludere che non è tanto un vocabolo che fa difficoltà per le sue implicazioni di "sacrificio cruento" quanto piuttosto il sistema teologico basato sulla ripetizione del sacrificio. Questa associazione tra l'uso del

Sottolineiamo i passi più significativi e omettiamo l'acclamazione, uguale in tutte e quattro le preghiere.

Preghiera eucaristica III

Padre veramente santo,
a te la lode da ogni creatura.

Per mezzo di Gesù Cristo,
tuo Figlio e nostro Signore,
nella potenza dello Spirito Santo
fai vivere e santifichi l'universo,
e continui a radunare intorno a te un popolo,
che da un confine all'altro della terra
offra al tuo nome *il sacrificio perfetto.*

Ora ti preghiamo umilmente:
manda il tuo Spirito
a santificare i doni che ti offriamo,

---

vocabolo "vittima" e la teologia della ripetizione del sacrificio è chiara in Gregorio magno: "... dobbiamo immolare quotidiani sacrifici (hostias) della sua carne e del suo sangue. Infatti unicamente questa vittima (victima) salva l'anima dalla morte eterna dato che, per il mistero, rinnova (reparat) per noi proprio la morte dell'Unigenito che, quantunque risorgendo da morte non muoia più e la morte non domini più su di lui, pur vivendo in se stesso immortale e incorruttibile, per noi di nuovo viene immolato in questo mistero del santo sacrificio" (*Dialogorum libri quattuor* IV, 58: PL 77, 425). Qui il concetto di sacrificio è completamente sganciato dal "far memoria", dall'ultima cena e dal "mandato" di cui la messa è obbedienza. Tutto questo settore dei Dialoghi di Gregorio è pervaso di questa teologia della vittima dato che deve mostrare la sua efficacia contro il peccato dei vivi e dei defunti. La traduzione dell'anafora terza recepisce il termine "vittima"; ciò significa che recepisce anche questa teologia del "di nuovo"? Non necessariamente. Il testo resta piuttosto neutro al riguardo, ma dato che introduce il racconto istitutivo con il comando di Gesù di "celebrare questi misteri", possiamo concludere che la teologia dell'anamnesi prevale sulla teologia del *di nuovo* » (pp. 181-183).

A questo autore sembra sfuggire il valore dell'espressione « per il mistero » di san Gregorio, per cui anamnesi e rinnovamento nel mistero sono la stessa cosa. In realtà l'identità fra l'offerta della Messa e la vittima divina non è propria della teologia, ma del dogma: « in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis "semel se ipsum cruente obtulit" » (Conc. Trid.: DS 1743), mentre la catalogazione di questa dottrina come « teologia del di nuovo » ci riporta alla fondamentale incomprensione protestantica della realtà sacramentale.

Tuttavia, quello che qui mi interessa è che il senso oggettivo dell'espressione liturgica non può essere altro che quello che identifica questa vittima attualmente offerta colla vittima del Calvario. Lo prova il senso ovvio del testo, il contesto magisteriale in cui è inserito, oltre che, in questo caso specifico, l'origine materiale della sua formulazione. Si noti poi che Mazza mette in opera la stessa interpretazione anche per le espressioni corrispondenti del Canone Romano (pp. 108-110) e si lamenta del crudo realismo della Prex IV: « ti offriamo il suo corpo e il suo sangue sacrificio a te gradito per la salvezza del mondo ».

perché diventino il corpo e + il sangue
di Gesù Cristo, tuo Figlio e nostro Signore,
che ci ha comandato
di celebrare questi misteri.

Nella notte in cui fu tradito,
egli prese il pane,
ti rese grazie con la preghiera di benedizione,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo,
prese il calice,
ti rese grazie con la preghiera di benedizione,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME.

Acclamazione

Celebrando il memoriale del tuo Figlio,
morto per la nostra salvezza,
gloriosamente risorto e asceso al cielo,
nell'attesa della sua venuta
ti offriamo, Padre, in rendimento di grazie
questo sacrificio vivo e santo.

Guarda con amore
e *riconosci nell'offerta della tua Chiesa,*
la vittima immolata per la nostra redenzione;
e a noi, che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo [Figlio,
dona la pienezza dello Spirito Santo
perché diventiamo in Cristo
un solo corpo e un solo spirito.

Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito,
perché possiamo ottenere il regno promesso
insieme con i tuoi eletti:
con la beata Maria, Vergine e Madre di Dio,
con i tuoi santi apostoli,
i gloriosi martiri,
e tutti i santi,
nostri intercessori presso di te.

Per questo sacrificio di riconciliazione
dona, Padre, pace e salvezza al mondo intero.
Conferma nella fede e nell'amore
la tua Chiesa pellegrina sulla terra:
il tuo servo e nostro Papa N.,
il nostro Vescovo N., il collegio episcopale,
tutto il clero
e il popolo che tu hai redento.
Ascolta la preghiera di questa famiglia,
che hai convocato alla tua presenza.
Ricongiungi a te, Padre misericordioso,
tutti i tuoi figli ovunque dispersi.

Accogli nel tuo regno i nostri fratelli defunti
e tutti i giusti che, in pace con te,
hanno lasciato questo mondo;
concedi anche a noi di ritrovarci insieme
a godere per sempre della tua gloria,
in Cristo, nostro Signore,
per mezzo del quale tu, o Dio,
doni al mondo ogni bene.

Per Cristo, con Cristo e in Cristo
a te, Dio Padre onnipotente,
nell'unità dello Spirito Santo
ogni onore e gloria
per tutti i secoli dei secoli.

Preghiera eucaristica IV

Questa Preghiera eucaristica forma un tutt'uno con il suo prefazio...

Omettiamo il dialogo iniziale del Prefazio.

È veramente giusto renderti grazie,
è bello cantare la tua gloria,

Padre santo, unico Dio vivo e vero:
prima del tempo e in eterno tu sei,
nel tuo regno di luce infinita.

Tu solo sei buono e fonte della vita,
e hai dato origine all'universo,
per effondere il tuo amore su tutte le creature
e allietarle con gli splendori della tua luce.

Schiere innumerevoli di angeli
stanno davanti a te per servirti,
contemplano la gloria del tuo volto,
e giorno e notte cantano la tua lode.
Insieme con loro anche noi,

fatti voce di ogni creatura,
esultanti cantiamo:

Santo, Santo, Santo il Signore Dio dell'universo.
I cieli e la terra sono pieni della tua gloria.
Osanna nell'alto dei cieli.
Osanna nell'alto dei cieli.

Padre santo, hai tanto amato il mondo
da mandare a noi, nella pienezza dei tempi,
Il tuo unico Figlio come salvatore.
Egli si è fatto uomo per opera dello Spirito Santo
ed è nato dalla Vergine Maria;
ha condiviso in tutto, eccetto il peccato,
la nostra condizione umana.
Ai poveri annunziò il vangelo di salvezza,
la libertà ai prigionieri,
agli afflitti la gioia.

Per attuare il tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
e risorgendo distrusse la morte e rinnovò la vita.

E perché non viviamo più per noi stessi
ma per lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito Santo,
primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo
e compiere ogni santificazione.

Ora ti preghiamo, Padre:
lo Spirito Santo
santifichi questi doni
perché diventino il corpo e + il sangue
di Gesù Cristo, nostro Signore,
nella celebrazione di questo grande mistero,
che ci ha lasciato in segno di eterna alleanza.

Egli, venuta l'ora d'essere glorificato da te,
Padre santo,
avendo amato i suoi che erano nel mondo,
li amò sino alla fine;
e mentre cenava con loro,
prese il pane e rese grazie,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Allo stesso modo,
prese il calice del vino e rese grazie,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME.

Acclamazione

In questo memoriale della nostra redenzione
celebriamo, Padre, la morte di Cristo,
la sua discesa agli inferi,
proclamiamo la sua risurrezione
e ascensione al cielo, dove siede alla tua destra,
e, in attesa della sua venuta nella gloria,
ti offriamo il suo corpo e il suo sangue,
sacrificio a te gradito, per la salvezza del mondo.

Guarda con amore, o Dio,
la vittima che tu stesso hai preparato
per la tua Chiesa;
e a tutti coloro
che mangeranno di quest'unico pane
e berranno di quest'unico calice,
concedi che,
riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo,
diventino offerta viva in Cristo,
a lode della tua gloria.

Ora, Padre, ricordati di tutti quelli
per i quali *noi ti offriamo questo sacrificio:*
del tuo servo e nostro Papa N.,
del nostro Vescovo N., del collegio episcopale,
di tutto il clero
e di coloro che si uniscono alla nostra offerta,
dei presenti e del tuo popolo
e di tutti gli uomini che ti cercano con cuore sincero.

Ricordati anche dei nostri fratelli
che sono morti nella pace del tuo Cristo,
e di tutti i defunti,
dei quali tu solo hai conosciuto la fede.

Padre misericordioso,
concedi a noi, tuoi figli, di ottenere
con la beata Maria Vergine e Madre di Dio,
con gli apostoli e i santi,
l'eredità eterna del tuo regno,
dove con tutte le creature,
oberate dalla corruzione del peccato e della morte,

canteremo la tua gloria,
in Cristo nostro Signore,
per mezzo del quale doni al mondo ogni bene.

per Cristo, con Cristo e in Cristo,
a te, Dio Padre onnipotente,
nell'unità dello Spirito Santo,
ogni onore e gloria
per tutti i secoli dei secoli.

Le quattro preghiere non costituiscono alternative *teologiche*, ma alternative *rituali*. Cioè offrono la possibilità di sottolineare, secondo l'opportunità, aspetti che però si trovano *tutti* compresenti nello *stesso* contenuto teologico. Non possono dunque costituire, di per sé, alternative per l'espressione di una fede protestantica o cattolica. Appartengono tutte allo stesso contesto, che è un contesto cattolico.

6. *Le preghiere eucaristiche ambrosiane*

L'11 aprile 1976 è stato promulgato il nuovo Messale Ambrosiano. Le prime quattro preghiere eucaristiche sono — salvo lievi differenze che non interessano la nostra ricerca — identiche a quelle romane. La preghiera V e VI sono invece peculiari a questo rito. La preghiera V è riservata specialmente, oltre che alla Messa « nella Cena del Signore », alle ordinazioni, agli anniversari sacerdotali e alle riunioni sacerdotali. Importante quindi come espressione della fede in tema di sacerdozio ministeriale.

Venute dopo il NOM romano, sembrano aver recepito — almeno in parte — le critiche che gli sono state mosse. Si notino in particolare le espressioni forti come « ripresentare » e « rinnovare ».

Sottolineiamo, come al solito, i passi degni di particolare attenzione.

Preghiera eucaristica V

Veramente santo, veramente benedetto sei tu, o Dio; tu ci hai voluto in comunione di vita col Figlio tuo, eredi con lui del tuo regno, cittadini del cielo e compagni degli angeli, se però conserviamo con fede pura il mistero cantato dalle schiere celesti.

E noi, elevati a tale dignità da poter presentare a te, per l'efficacia dello Spirito Santo, il sacrificio sublime del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo, tutto possiamo sperare dalla tua misericordia.

Per la redenzione del mondo, egli andò incontro liberamente alla passione che ricordiamo con venerazione e con amore.

E per istituire un sacrificio quale sacramento di imperitura salvezza, per primo offrì se stesso come vittima e comandò di ripresentarne l'offerta.

(In questo giorno,) alla vigilia di patire per la salvezza nostra e del mondo intero, stando a mensa tra i suoi discepoli, egli prese il pane e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, spezzò il pane, lo diede ai suoi discepoli e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo, prese il calice e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi discepoli e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

Diede loro anche questo comando:

Ogni volta che farete questo
lo farete in memoria di me:
predicherete la mia morte,
annunzierete la mia risurrezione,
attenderete con fiducia il mio ritorno
finché di nuovo verrò a voi dal cielo.

Mistero della fede.

Il popolo acclama:

Tu ci hai redento con la tua croce
e la tua risurrezione:
salvaci, o Salvatore del mondo.

Obbedendo al divino comando, noi celebriamo, o Padre, questo mistero e, ricercando nel convito del corpo del Signore una comunione inseparabile con lui, ne annunziamo la morte.

Manda a noi, o Padre onnipotente, l'unigenito tuo Figlio, tu che ce lo hai mandato con amore spontaneo prima ancora che l'uomo potesse cercarlo. Da te, che sei Dio ineffabile e immenso, lo hai generato Dio ineffabile e immenso, a te uguale. *Donaci ora, quale fonte di salvezza, il suo corpo che ha sofferto per la redenzione degli uomini.*

Guarda propizio a questo popolo che è tuo possesso e a tutta la tua famiglia, che in comunione col nostro papa ... e col nostro vescovo ..., *rinnovando il mistero della passione del Signore,* proclama le tue opere meravigliose e rivive i prodigi che l'hanno chiamata a libertà.

Tu che ora ci raduni col vincolo di un amore sincero nell'unità della Chiesa cattolica, serbaci per il banchetto del cielo e per la partecipazione alla tua gloria con la beata vergine Maria e con tutti i santi.

Con il Signore nostro Gesù Cristo, nell'unità dello Spirito Santo, a te, o Padre, è l'onore, la lode, la gloria, la maestà e la potenza, ora e sempre, dall'eternità e per tutti i secoli dei secoli.

Preghiera eucaristica VI

Veramente santo, veramente benedetto è il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio tuo.

Egli, che è Dio infinito ed eterno, discese dal cielo, si umiliò fino alla condizione di servo e venne a condividere la sorte di chi si era perduto.

Accettò volontariamente di soffrire per liberare dalla morte l'uomo che lui stesso aveva creato; con amore che non conosce confini *ci lasciò quale sacrificio da offrire al tuo nome il suo corpo e il suo sangue, che la potenza dello spirito santo rende presenti sull'altare.*

La vigilia della sua passione, sofferta per la salvezza nostra e del mondo intero, stando a mensa tra i suoi discepoli, egli prese il pane, ti rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò e lo diede a loro dicendo:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo, prese il calice e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi discepoli e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

Diede loro anche questo comando:

Ogni volta che farete questo

lo farete in memoria di me:
predicherete la mia morte,
annunzierete la mia risurrezione,
attenderete con fiducia il mio ritorno
finché di nuovo verrò a voi dal cielo.

Mistero della fede.

Il popolo acclama:

Tu ci hai redento con la tua croce
e la tua risurrezione:
salvaci, o Salvatore del mondo.

Il mistero che celebriamo, o Padre, è obbedienza al comando di Cristo.

Manda tra noi in questa azione sacrificale colui che l'ha istituita perché il rito che noi compiamo con fede abbia il dono della presenza del Figlio tuo nell'arcana sublimità del tuo sacramento. E a noi, che in verità partecipiamo al sacrificio perennemente offerto nel santuario celeste, concedi di attingere la viva e misteriosa realtà del corpo e del sangue del Signore.

Degnati, o Dio, di accogliere questo sacrificio pasquale: uniti alla beata vergine Maria madre di Dio e a tutti i santi, insieme col papa nostro ... e col vescovo nostro ..., noi te lo offriamo con cuore umile e grato per la tua santa Chiesa, diffusa su tutta la terra e radunata nello Spirito santo dall'amore del tuo Redentore; te lo offriamo inoltre per *i sacerdoti a te consacrati*, per questo tuo popolo che in te ha trovato misericordia e per i nostri fratelli che ci hanno preceduto nella fiduciosa speranza della venuta del tuo regno. Serba scritti nel libro della vita i nomi di tutti perché tu li possa tutti ritrovare nella comunione di Cristo Signore nostro.

Con lui e con lo Spirito santo, a te, o Padre, è l'onore, la lode, la gloria, la maestà e la potenza, ora e sempre, dall'eternità e per tutti i secoli dei secoli.

PIERO CANTONI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ESSERE E LIBERTA'
NEL TOMISMO ESSENZIALE

Premessa

Il titolo del presente scritto si riferisce all'ampio e denso volume in collaborazione: AA.VV., *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro,* ed. Maggioli, Rimini 1984, pp. 586.

Nella *Presentazione* (pp. 7 s.) A. PIERETTI, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, a proposito della personalità speculativa e dello stile proprio del Fabro, dice giustamente: « Schivo e alieno da manie di potere, [...] non si è mai lasciato coinvolgere negli intrighi accademici. Ha impiegato i suoi giorni dedito principalmente alla meditazione teoretica, convinto che solo la filosofia aperta alla trascendenza e quindi in rapporto d'integrazione con l'esperienza di fede può consentire all'uomo di cogliere il senso dell'esistenza, di decidersi per esso e quindi di sottrarsi alla dispersione del finito » (p. 7).

Si può dire che questa proposizione sintetizza, in un certo senso, il significato della vasta e complessa opera del nostro filosofo la quale, nel volume in esame, è studiata nelle sue tre parti fondamentali. La prima concerne la partecipazione e la metafisica dell'atto (pp. 71-275); la seconda, la critica radicale dell'immanentismo e del conseguente ateismo moderno (pp. 277-453); la terza, gli studi kierkegaardiani ai quali il Fabro si dedica, ormai da circa mezzo secolo, con un'acribia teoretica

e con un impegno ermeneutico riconosciuti dai principali studiosi del pensatore danese (pp. 455-533).

La prima parte è preceduta da un articolo introduttivo di G. DE ROSA (*Una vita per la filosofia,* pp. 9-15) e dagli *Appunti di un itinerario,* scritti dal FABRO stesso (pp. 17-70). La terza parte è seguita da una conclusione, anch'essa del Fabro (*Ringraziamento: l'intesa e l'attesa,* pp. 537-545) e dalla sua Bibliografia (pp. 547-586).

Un'importante caratteristica del volume è il fatto che, a differenza della maggior parte degli altri simili, esso contiene articoli riguardanti, quasi tutti, i molteplici aspetti del pensiero del nostro filosofo. Ma, prima del discorso sulle singole parti del volume, è necessario soffermarsi sui predetti *Appunti.*

Appunti di un itinerario

Ha un'importanza imprescindibile, anzitutto, questo articolo in cui il nostro filosofo illustra le tre direzioni fondamentali della propria ricerca che ha ormai varcato il cinquantennio:

1) l'esegesi intensiva della nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino;

2) la determinazione della struttura teoretica del principio moderno dell'immanenza il quale è oggettivamente e intrinsecamente ateo già al primo manifestarsi del dubbio-*cogito* cartesiano;

3) la precisazione del valore del realismo classico-cristiano, proprio della riflessione di Sören Kierkegaard sull'autentica esistenzialità dell'uomo; riflessione che si muove nel più profondo contrasto con l'umanesimo ateo dell'immanentismo (cf. p. 17).

Prima di delineare gli elementi per una metafisica della partecipazione, il Fabro rileva, a scanso di equivoci, che « l'obiettivo della ricerca non è stato, né voleva essere il "superamento" degli opposti e tanto meno il "progetto" di un terzo sistema ossia un cambio di guardia al santuario della verità: ma essenzialmente, e di proposito, *soltanto* un avvicinamento nel senso etimologico del termine. Così la verità è espressa come "partecipazione", ch'è il senso manifesto e recondito da cui parte ed in cui si consuma quell'approssimazione: pertanto un

atto responsabile che esige una scelta ed implica perciò un rischio in cui colui che cerca [...] mette all'ultima prova il senso e l'esito del suo essere » (*ivi*).

Come si vede, la filosofia essenziale non si esaurisce affatto in un mero e freddo esercizio di pensiero. Al contrario essa impegna, anzitutto e soprattutto, la libertà dell'uomo la quale è ancora più originaria, e costitutiva della nostra soggettività, rispetto all'intelligenza. Tanto è vero che, come il Fabro ricorda spesso nei suoi studi più maturi, S. Tommaso dice: « Intelligo [...] quia volo [...] » (1).

Ciò significa che, malgrado l'innegabile condizionamento da parte dell'intelligenza e della ragione, in ogni persona è la volontà libera a guidare il pensiero stesso. Sennonché ciò presuppone la priorità metafisicamente emergente, ovvero la verticalità qualitativa, dell'*esse ut actus* sopra gli altri atti e le altre perfezioni. È questo il fondamento della nozione tomistica di partecipazione.

Ora: se è vero che il termine « partecipazione » si trova già nella teoresi platonica, e che Aristotele è il filosofo dell'« atto », ciò non può in alcun modo sminuire l'incomparabile originalità speculativa della dottrina di S. Tommaso, il quale « non ha ceduto alla tentazione della Scolastica anteriore di platonizzare il Cristianesimo, né a quella contemporanea degli aristotelici Averroisti di separare ragione e fede », ma ha voluto e saputo « radicalizzare e fare incontrare al vertice la nozione di essere (*esse, actus essendi*) e quella di atto » (p. 19).

Questo cardine del tomismo primigenio, che gli conferisce un'indiscutibile emergenza teoretica sul pensiero sia di Platone sia dello stesso Aristotele, nei quali manca proprio la nozione di *esse ut actus*, viene illuminato nei due classici studi sulla partecipazione (2). Ma il primo discorso del Fabro sulla parte-

(1) *De Malo*, q. 6, a. un. Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ed. Mandonnet, vol. II, p. 594; *S. c. Gent.*, l. I, c. 72. Sul primato qualitativo della volontà libera sopra le altre facoltà, compresa l'intelligenza, sono magistrali i testi seguenti: *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3; *ivi*, II-II, q. 24, a. 1, « Sed contra »; *ivi*, II-II, q. 83, a. 3, ad 1; *De Caritate*, q. 5, a. 6. Cf. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, pp. 13-85.

(2) FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1939; Torino 1950²; *ivi*, 1963³; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960. Vari sviluppi della tematica e della problematica del tomismo essenziale si trovano nei volumi dello stesso A.: *Esegesi tomistica*, Roma 1969; *Tomismo e pensiero moderno*, ivi 1969.

cipazione tomistica si trova nell'articolo: *La difesa critica del principio di causa* (3). Esso è un estratto della dissertazione, avente lo stesso titolo, vincitrice del Concorso Internazionale indetto sul tema, nel 1934, dall'Accademia Romana di S. Tommaso (4). Si può dire che in questo articolo si scorgono già le linee maestre dell'esegesi intensiva dell'asserto dell'Aquinate: « [...] Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio » (5).

La dipendenza causale dall'Assoluto, quindi, non s'identifica affatto con la realtà del finito — come, invece, pretende la scolastica formalista —, ma consegue (*sequitur*), nel modo più intrinseco, alla struttura metafisica dell'ente per partecipazione. E, salva restando la differenza ontologica tra i vari ordini della realtà, questa dipendenza causale è propria di ciascun ente, spirituale e materiale (6). Come dice S. Tommaso, ogni ente è tale perché « finite participat esse » (7) in quanto la sua struttura metafisica è costituita dal suo *esse participatum*, che è il suo atto, e dalla sua essenza che è la sua potenza (8). Ma il suo atto — *esse ut actus* — si distingue realmente dalla sua essenza ed emerge metafisicamente su di essa anche quando essa è spirituale (9).

Non s'insisterà mai abbastanza sulla qualità, riservata all'*esse* tomistico, di atto metafisico attuante e fondante tutte le perfezioni. Ecco, dunque, il superamento speculativo, che è un vero e proprio capovolgimento compiuto da S. Tommaso e dimostrato dal Fabro, sia della dottrina aristotelica dell'atto sia della dottrina platonica del separatismo della forma. Da parte di S. Tommaso si tratta, perciò, di una *Aufhebung* — da intendersi, però, nel senso antiimmanentistico e antihegeliano — di quanto di perennemente valido, sul piano teoretico, si trova nel separatismo platonico della forma e nell'intrinsecismo aristotelico dell'atto. Ma l'unilateralità di entrambe queste posizioni viene superata e capovolta in virtù del primato intensivo

(3) Pubblicato, la prima volta, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1936, pp. 102-141; rist. in: FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, pp. 183-225; ID., *Esegesi tomistica*, cit., pp. 1-48.

(4) Cf. *Esegesi tomistica*, cit., p. 1, nota; *Appunti* ..., p. 20, nota 5.

(5) *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

(6) Cf. *S. Th.*, I, q. 61, a. 1; *ivi*, I, q. 65, a. 1.

(7) *In l. De Causis exp.*, prop. 6, lect. 6, n. 175, ed. Pera, p. 47 *a*.

(8) Cf. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4; *ivi*, I, q. 54, a. 3; *De spir. Creat.*, a. 1.

(9) Cf., per es., *S. Th.*, I, q. 9, a. 2.

dell'*esse ut actus*, la cui scoperta e celebrazione è il fondamento del tomismo essenziale.

Il secondo studio sulla nozione di partecipazione, cioè *Partecipazione e causalità*, è il più maturo e consistente sviluppo del primo anche perché tale nozione viene approfondita mediante — per così dire — un dialogo con le istanze del pensiero moderno, tra cui spiccano quelle di Hegel e di Heidegger intorno al problema dell'«essere» (10). Nel presente contesto, però, il termine « dialogo » non può trarre in inganno poiché si tratta, agli antipodi dei gravissimi e innumerevoli compromessi odierni, del confronto, criticamente impegnato, tra la nozione tomistica di *esse*, riconosciuto come l'atto metafisico più concreto e concretante, e i concetti hegeliano e heideggeriano di *Sein*; i quali, malgrado la validità dell'esigenza che esprimono, rimangono avvelenati dall'astrattezza e dal vuoto incolmabile che sono alla radice di ogni indirizzo immanentistico.

Si può, tuttavia, concedere che le istanze hegeliana e heideggeriana sul *Sein*, la cui validità è in alternativa rispetto all'aberrazione immanentistica, aiutano a capire e ad apprezzare, meglio che nel passato, la scoperta tomistica del primato dell'*esse* (11). Per esempio, si può accogliere la sagace critica heideggeriana della distinzione meramente ontico-formale, modale, e quindi inautentica, di *essentia* ed *existentia*; pseudo-distinzione in cui la scolastica formalista si è irretita e da cui non sembra volersi liberare neppure oggi (12). Ben al contrario, la proclamazione tomistica dell'emergenza dell'*esse* su tutte le perfezioni e il conseguente abbassamento di ogni essenza e forma, comprese quelle spirituali, a potenza recettiva e determinativa dell'*esse participatum* dell'ente a cui appartengono, costituisce la rottura con ogni specie di formalismo: non solo, perciò, con quello antico e con quello scolastico, ma anche, e non meno radicalmente, col formalismo, o essenzialismo, umanistico del pensiero moderno che riprende, e prosegue a suo modo, l'errore insito in quella pseudo-distinzione. In proposito meritano

(10) Al riguardo v. anche *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 21-45, 223-270, 319-460.

(11) Cf. *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 498, 526-539.

(12) Per la critica di fondo alla perniciosa sostituzione del fatto empirico dell'*existentia* all'atto metafisico di *esse*, v. *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., cit., pp. 199-204, 267 ss.; *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 18-38, 41-66, 198-204, 228 ss., 604-629; *Esegesi tomistica*, cit., pp. 376 s.; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 113 s., 398-404.

di essere ricordate anche le riflessioni del compianto pensatore tomista L. DE RAEYMAEKER nella sua notevole *Préface* a *Partecipazione e causalità* (13).

In quest'opera è approfondita anche la tematica del « cominciamento » speculativo, compiuto mediante l'apprensione originaria dell'*ens* che è il concreto plesso metafisico di *esse participatum* (atto) e di essenza (potenza) in cui, all'opposto del dissolversi dell'essenza nell'*existentia* — come avviene in ogni specie di formalismo —, l'essenza è reale in quanto è attuata dall'*esse*, senza del quale non sarebbe semplicemente (14). Solo all'*esse*, infatti, compete la « inderivabilità originaria come atto primo onnifondante » (p. 37) (15).

Sembra, quindi, abbastanza chiaro che il plesso dell'*ens* viene da noi colto, o afferrato, mediante un'apprensione sintetica che precede e supera la conoscenza astrattiva. A maggior ragione, l'*esse ut actus* viene attinto mediante quella « considerazione metafisica », o « riflessione intensiva », che si può ben chiamare « ritorno al fondamento » (cf. pp. 32-42) (16).

Parimenti chiari sono i testi tomistici comprovanti l'intrinseca inaccessibilità dell'*ens* e, più ancora, dell'*esse* al giudizio (17). Da quei testi si ricava, infatti, che il giudizio è valido all'esclusiva condizione di essere subordinato alla realtà. È quindi impossibile attingere l'*esse* anzitutto mediante il solo giudizio come, invece, sostengono i formalisti, specialmente suareziani e maréchaliani, tra cui il gesuita Karl Rahner (18).

In forza e all'interno di questa rottura col formalismo, unica nella storia del pensiero occidentale, S. Tommaso, attraverso l'*esse participatum* dell'*ens* giunge alla fondazione e giu-

---

(13) Cf. *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 2 ss.

(14) « [...] Quidditas [...] antequam esse habeat, nihil est [...] » (*De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2).

(15) Cf. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 365-376.

(16) Cf. *S. Th.*, I, q. 3, a. 5; *De Pot.*, q. 7, a. 3; *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 58-66, 228-238, 630-653; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 271-317.

(17) Cf., per es., *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2; *Quodl.*, IX, q. 2, a. 2; *In l. X Metaph. exp.*, lect. 3, n. 1982, ed. Cathala, p. 472 *a-b*.

(18) Cf. *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 43 ss.; *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 2-4, 1974, pp. 475-510. Per la critica di fondo alla mistificazione, teoretica e persino filologica, del tomismo da parte del formalista e filo-immanentista Karl Rahner, v. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

stificazione teoretica del creazionismo. Per tutti i motivi che si sono visti, l'*esse* di ogni *ens* è « il principio "mediante trascendentale" che fonda ed esige la causalità totale intensiva di Dio rispetto alla creatura [...] » (19). Ciò significa che l'*esse* di ogni *ens* può essere causato soltanto da quell'*Esse* che è soltanto *Esse*, infinitamente e assolutamente libero dalla limitazione ontologica da parte di qualunque essenza (20). Quello *esse* che nel formalismo occidentale — anche moderno-contemporaneo — da solo non è nulla, al contrario, nel tomismo autentico, è incomparabilmente più originario di tutte le essenze e le forme; ma soprattutto, nel suo assoluto isolamento metafisico, s'identifica con Dio. Ecco perché S. Tommaso riesce a rovesciare l'indirizzo del pensiero occidentale; ciò a cui, invece, non riesce Heidegger malgrado i suoi notevoli sforzi, in fondo esinaniti dal suo immanentismo fenomenologico di provenienza hegeliana (21).

Per queste ragioni, l'« originalità della partecipazione tomistica può arricchirsi ed esplicitarsi delle suggestioni più audaci del pensiero moderno, realizzando anzi fino in fondo quell'immanenza che viene bloccata dal *cogito-volo* perché espelle il primo fondamento dell'atto trascendentale di *esse ipsum* [...] » (p. 42) (22). Così il tomismo essenziale può assolvere il suo «compito storico di rischiarare il senso originario della verità e di fondare la possibilità della sua autentica libertà » (p. 42).

Il secondo paragrafo degli *Appunti* (pp. 43-61) tratta « la appartenenza essenziale dell'ateismo all'immanenza moderna (principio di negatività) » e la conseguente « dissoluzione dell'uomo ». Vi sono, infatti, compendiati i capisaldi della *Intro-*

(19) *Partecipazione e causalità*, cit., p. 441.

(20) « E' così che nel pensiero tomistico, a differenza del formalismo ovvero essenzialismo della scolastica e del coscienzialismo o umanesimo (o antropocentrismo, che dir si voglia!) del pensiero moderno, si deve dire che il « primo plesso » (di *ens - id quod habet esse)* è solidale e si esplicita in sé teoreticamente con il « primo nesso » [...] » (*Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 382. Cf. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 371 s.).

(21) Cf. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 638. Dello stesso A. v. anche *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965², pp. 11-69, 335-419; *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1983, pp. 68-155, 267-357.

(22) *Ivi*, nota 47, il Fabro ricorda di aver studiato la partecipazione nella dinamica del conoscere, nei due densi volumi: *La fenomenologia della percezione* e *Percezione e pensiero* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1941); Brescia, rispettivamente 1961² e 1962². Ma si sarebbe gradito, da parte dell'A. stesso, un certo sviluppo del suo discorso in merito.

duzione all'ateismo moderno (23) dove il Fabro dimostra che, contro l'« immanenza perfettiva » sostenuta dal pensiero classico (24) e da quello tomistico, l'« immanenza costitutiva » moderna, inaugurata dal dubbio-*cogito* cartesiano e coerentemente condotta al nichilismo dal cartesiano-hegeliano Sartre, è atea in modo irreparabile. Per il pensiero teoretico ha importanza decisiva e definitiva la « differenza » tra « fondare il pensiero sull'atto di essere [...] a partire dall'apprensione dell'*ens* concreto come *id quod habet esse*, oppure su lo *ens* come l'astratto concetto estremo dell'essenza » (pp. 43 s.). Sennonché il pensiero moderno è tributario, sia pure a suo modo, proprio di siffatto essenzialismo; e, invece di superarlo, in fondo lo aggrava fino a radicalizzarlo mediante la deificazione del pensiero umano. A causa di una deviazione di tale e tanta portata, « si può fare benissimo il cominciamento con il *cogito* vuoto, senza contenuto, nel senso di essenza assolutamente indeterminata, indifferenziata...: perciò *cogito* puro, pensiero vuoto, pensiero che non pensa *nulla!* » (p. 44) (25).

Tolto quindi, perché negato con volontaristico apriorismo, il plesso tomistico dell'*ens*, cioè il « semantema più tematico e più problematico » (cf. pp. 44 s.), non rimane che quell'« essere vuoto » (*leeres Sein*), identico al « nulla » (*Nichts*), di cui parla il luterano, spinoziano e kantiano Hegel: pensatore essenzialista, in fondo e malgrado tutte le ovvie differenze, come Aristotele che concepisce Dio come puro pensiero (26). Non a caso, infatti, Hegel assolutizza l'« Idea ». Ma in questa posizione, come nelle altre affini, è impossibile riconoscere l'unico vero Dio trascendente, creatore e, soprattutto, Padre e giudice degli uomini quale il Cristianesimo Lo rivela. Se l'Assoluto non è che pensiero e — secondo l'aberrazione immanentistica — pensiero umano assolutizzato, l'unico esito coerente di siffatta « immanenza costitutiva » è l'ateismo radicale ed esplicito. Pertanto il nostro filosofo, riallacciandosi a un passo risolutivo della sua opera sul tema (27), scrive che « il principio moderno d'immanenza è intrinsecamente ateo, poiché coincide con l'affermazione radicale dell'Io come sostrato od orizzonte e principio di ogni affermazione-posizione di essere e di non-essere

(23) Roma 1964; ivi 1969², 2 voll.; tr. ingl. a cura di A. Gibson, New York 1968.

(24) Cf. ARISTOTELE, *De An.*, II, 5, 417 b 7.

(25) Cf. *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed., cit., spec. pp. 11-85, 1001-1100; *Tomismo di domani*, in « Aquinas », 1, 1966, pp. 12-27.

(26) Cf. ARISTOTELE, *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 15-35.

(27) Cf. *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 1004.

in senso stretto, cioè che l'essere e il non essere si risolvono nella presenza ed essere di coscienza. In altre parole: l'essenza del principio moderno d'immanenza, in quanto è affermazione di posizione dell'essere riferito alla coscienza, è, e altro non può essere, che la negazione della trascendenza riferita al conoscere in cui è fatto consistere nel pensiero moderno il senso fondamentale ed il primo passo della libertà. Coincidenza quindi di essere e *cogito* e di *cogito* e *volo* » (p. 47). Ma « il fallimento era già all'inizio » (cf. p. 48) appunto perché l'immanentismo, cioè l'apriorismo più assurdamente volontaristico, vuole divinizzare un « essere di coscienza » sradicato dalla fondazione nell'autentico *ens* inteso come *id quod habet esse* (28). Come si è visto, siffatto sradicamento equivale al salto nel nulla e, per conseguenza, può favorire soltanto il nichilismo. Si pensi al materialismo marxistico, all'esistenzialismo che ha voltato le spalle al Kierkegaard « maggiore », alla fenomenologia renitente alla metafisica e alle varie forme di razionalismo scientistico; tutte posizioni che si alimentano dell'accettazione acritica dell'umanesimo proprio dell'immanentismo.

Viene, così, ribadita e precisata l'opposizione di principio e di fondo tra la filosofia della trascendenza, implicante la sopraddetta « immanenza perfettiva », e l'immanentismo che, al contrario, nega radicalmente la trascendenza; la quale trascendenza, *ex adverso,* fonda l'autentica immanenza creatrice di Dio negli enti (29).

Ciò, tuttavia, non «impedisce di entrare a viso aperto in contatto col mondo che ci accoglie, nella tensione crescente della tecnica e nella dialettica con gli altri uomini, nei conflitti dell'etica e nelle oscillazioni della storia, negli enigmi della natura e nelle istanze della libertà. Non è forse questa l'espansione antropologica della nozione di partecipazione? » (p. 61). Espansione che, com'è superfluo ripetere, esclude tutti i compromessi.

Ha la stessa rilevanza, pertanto, il terzo paragrafo: « Rivendicazione della contestazione antihegeliana di Kierkegaard: la libertà come indipendenza del "Singolo" per l'impegno della "scelta" dell'Assoluto » (pp. 61-68). Uno degli aspetti basilari

(28) Sia pure agli antipodi del tomismo, sul carattere antropocentrico-ateo del *cogito* e delle sue implicazioni conviene M. HEIDEGGER nel suo *Nietzsche,* Pfullingen 1961, vol. II, pp. 127-173.

(29) Cf. *S. Th.,* I, q. 8, aa. 1-4; *ivi,* I, q. 105, a. 5; *Partecipazione e causalità,* cit., pp. 441-483.

della grandezza di Kierkegaard come filosofo è la sua critica del principio d'immanenza e, specialmente, del sistema di Hegel a cui rimprovera, con un'esemplare risolutezza, la falsificazione del Cristianesimo.

Dopo aver ricordato le prime e difficili fasi del suo studio dell'opera del grande danese, iniziato nel 1940 (cf. pp. 62 s.), e dopo aver accennato criticamente alla tendenziosità di certi studiosi, stranieri e italiani, che determinarono intollerabili equivoci nell'interpretazione della dottrina kierkegaardiana — particolarmente notevole è la denuncia del rifiuto di Kierkegaard da parte del teologo protestante Karl Barth (cf. p. 62, nota 68) —, il Fabro sottolinea: «[...] Kierkegaard, nella storia del pensiero umano, è uno dei pochi spiriti — come Agostino, Pascal... — che sa rivolgersi direttamente alla coscienza del lettore. Per questo mi sto aggirando ancora [...] nei sentieri della foresta della sua eccezionale e complessa produzione» (p. 63).

Bisogna, quindi, puntualizzare che Kierkegaard, il quale si onorava di essersi formato alla scuola dei greci, è un pensatore essenzialmente realista e, per conseguenza, in polemica contro l'immanentismo soprattutto di Hegel. Ma ciò è vero specialmente perché Kierkegaard è un pensatore cristiano (30). Su questi fondamenti si reggono le «categorie esistenziali della *decisione*, contro le scappatoie della dialettica; del Singolo, contro l'anonimato della folla; della *contemporaneità* contro l'irresponsabilità dell'Ordine stabilito. In Kierkegaard la ricerca della verità non deve considerarsi mai chiusa per passare... ad altro, e l'impegno della libertà non è mai esaurito per compiacersi in un risultato» (p. 65). Infatti la nozione kierkegaardiana dell'Io è quella dell'«Io metafisico» il quale, rapportandosi a Dio, diventa «Io teologico». Perciò: «[...] Più idea di Dio, più io [...]; [...] più idea di Cristo, più io [...]» (31). Di qui la polemica, diretta da quello che Kierkegaard stesso chiama *Esercizio del Cristianesimo*, contro la cosiddetta «cristianità stabilita» che, tralignando dal Cristianesimo autentico, ha finito con riconciliarsi col mondo (cf. pp. 66 ss.). Non si di-

(30) Cf. FABRO, *La filosofia contemporanea*, in AA.VV., *Storia della filosofia*, a cura di C. F., Roma 1959², vol. II, pp. 839-863; ID., *Kierkegaard critico di Hegel*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, pp. 497-563; ID., *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 161-270; ID., *Momenti dello spirito*, Assisi 1983, vol. II, pp. 101-108, 139-152, 314-320, 385-407, 428-436.

(31) S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, P. II, c. 3, B, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, p. 682, *a - b*.

mentica che Kierkegaard « prende di mira soprattutto le degenerazioni della Riforma (specialmente nel protestantesimo, particolarmente in Danimarca!): ma quale cattolico oggi dovunque — non esclusa l'Italia!, non esclusa Roma! [...] — oserebbe dire che anche fra noi i cosiddetti cristiani seguono davvero il Vangelo e alzano lo sguardo a Cristo Crocifisso? » (p. 68). Ciò fece il Kierkegaard maturo — a dispetto delle sue oscillazioni giovanili in favore di Lutero — nel dichiarare la propria convinta preferenza per il Cattolicesimo nei confronti del protestantesimo (32).

Da quanto si è detto, emerge che il pensiero del Fabro si è andato maturando, e non ha affatto terminato il proprio movimento ascensionale, in virtù di una triplice *rottura* e *apertura:*

1) *rottura* col formalismo o essenzialismo, greco e scolastico, mediante l'autentica *apertura* all'*ens* tomistico il quale è *ens* anche per la sua essenza ma, nel modo metafisicamente prioritario, è *ens* in forza del suo *esse participatum;*

2) *rottura* col soggettivismo immanentistico moderno — formalistico o essenzialistico anch'esso — mediante l'*apertura* alla presenza dell'*ens,* ossia del plesso concreto attuato e fondato dall'*esse*; di qui l'alternativa tra la verità e l'errore; tra il bene e il male; tra l'immanenza metafisico-etica dell'Io singolo e l'immanenza antropologica, radicalmente impersonale, della presunta « totalità » immanentistica;

3) *rottura* con l'empirismo etico sia dell'esistenzialismo di sinistra sia del marxismo e di altre posizioni consimili, mediante l'*apertura* allo scavo nell'autentica esistenzialità dell'uomo come Io singolo, ovvero come persona davanti a Dio e a Gesù Cristo, Dio-Uomo. Ma affinché si realizzi la vera liberazione della libertà dell'uomo, è necessario il « salto » della decisione, cioè della scelta radicale. In altri termini, la nostra libertà trova la sua « suprema fondazione » nella « dedizione assoluta all'As-

(32) Cf. KIERKEGAARD, *Diario,* a cura di C. Fabro, Brescia 1980-1983³, spec. voll. 10, 11, 12, *passim.* Circa l'influsso che la lettura di Kierkegaard esercitò, sia pure come stimolo, sulla conversione al Cattolicesimo da parte di alcune personalità protestanti, v., del nostro filosofo, l'articolo: *Spunti cattolici nel pensiero religioso di Sören Kierkegaard,* in « Doctor Communis », 4, 1973, pp. 251-280.

soluto » (33). Il Quale Assoluto è lo *ipsum Esse subsistens* identificato, da S. Tommaso, con l'unico vero Dio.

Si deve, ora, passare a un discorso, che si spera inadeguato il meno possibile, sulle tre parti da cui è costituito il volume in esame; e si avverte che, di ciascuna di esse, verranno citati soltanto i saggi di maggiore rilevanza teoretica.

Parte I: Partecipazione e metafisica dell'atto

Dopo un articolo dell'illustre tomista C. VANSTEENKISTE (*Precisazioni concettuali e terminologiche*, pp. 73-77) e un *Ensayo de una interpretación de la doctrina moral tomista en terminos de participación* (pp. 79-106) di G. SOAJE RAMOS, si trova il notevole saggio di P. MAZZARELLA, *La metafisica di San Tommaso d'Aquino nella interpretazione di C. Fabro* (pp. 107-140). Esso è dedicato alla « visione assolutamente nuova del pensiero di S. Tommaso, ancorato alla nozione di partecipazione, come chiave di volta della sua filosofia e principio ermeneutico fecondo nella quale [...] viene rivendicata l'importanza dell'assimilazione nella filosofia dell'Aquinate del pensiero platonico e neoplatonico, ripensato con l'aristotelismo in una sintesi assolutamente personale, in cui le grandi correnti del mondo antico e del mondo cristiano sono genialmente recuperate in una visione originale, che il P. Fabro ha avuto il merito di ricostruire nel suo principio ispiratore e nella sua formazione genetica » (pp. 107 s.). L'A., poi, osserva che il Fabro è « rimasto fedele » all'essenza del tomismo « approfondendola con indagini assolutamente nuove » (p. 108).

Si può dire, ancora una volta, che una di queste novità speculative è la «difesa critica del principio di causa »; difesa fondata appunto sulla nozione metafisica di partecipazione, in rottura col formalismo che, invece, pretendeva di derivare il principio di causalità da quello, aprioristico, di ragione sufficiente. A questo punto il Mazzarella, con perspicacia, rileva: « Tale procedimento, che non si ritrova nel pensiero di San Tommaso, non è esente da uno slittamento soggettivistico » (p. 108).

Altrettanto acutamente l'A. mette in risalto che la nozione tomistica di partecipazione è il fondamento non solo della di-

(33) Cf. *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 64.

pendenza causale degli enti da Dio, ma anche della composizione, intrinseca a ciascun ente, di *esse* e di essenza: due princípi realmente distinti, la cui sintesi dimostra che ogni ente per partecipazione dipende metafisicamente dall'Essere assoluto (cf. pp. 109-115, 118-125).

L'A. ricorda, altresì, lo studio dedicato dal Fabro alla complessa formazione del pensiero teoretico dell'Aquinate, sulla quale influirono anche Avicenna, Boezio, lo Pseudo-Dionigi, il *De Causis* e Proclo; tutte fonti che da S. Tommaso furono, in un certo senso, utilizzate ma, più ancora, trascese mediante la elevazione, assolutamente personale, dell'*esse* ad atto fondante primo (cfr. pp. 116-136). « L'interpretazione del P. Fabro, in tal modo [...], restituisce al tomismo la sua originalità: l'ente, perché partecipato [...], è composto e perché composto è causato [...] » (p. 137). S'impone, così, la prioritaria dignità teoretica che si addice alla « quarta via » rispetto alle altre. Infatti soltanto la « quarta via », il cui significato e valore viene illuminato specialmente dal *Prologo* tomistico al Vangelo di S. Giovanni, si fonda sull'incomparabile emergenza dell'atto di essere e, quindi, sulla nozione di partecipazione alla quale — come si è visto — consegue (*sequitur*) il creazionismo (cf. pp. 137-140) (34).

Di carattere teologico, ma corredato anche da opportuni rilievi speculativi, è l'articolo di F. OCÁRIZ, *Partecipazione dell'essere e soprannaturale* (pp. 141-153), dov'è studiata, secondo i princípi del tomismo, la nostra partecipazione, mediante la Grazia, alla vita divina.

Esige, invece, qualche rispettosa riserva il saggio, pur apprezzabile sotto vari aspetti di G.M. PIZZUTI, *Prospettive per la fondazione di una metafisica dell'atto* (pp. 155-188). L'A., che ha accuratamente studiato l'opera del Fabro (35), nel presente articolo lascia, però, l'impressione di discostarsi tanto dal tomismo originario quanto dall'esegesi tomistica del nostro filosofo proprio sulla nozione di *esse ut actus*. L'A., infatti, scrive: «Sequestrando la totalità dello *esse* nella perfetta identità con Dio, il tomismo non identifica né risolve, *sic et simpliciter*, Dio nello *esse*, altrimenti rimarrebbe del tutto ingiustificabile il

(34) Sulla portata speculativa di quel *Prologo* tomistico, v. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 226-271; *Esegesi tomistica*, cit., pp. 351-406.

(35) Cf. il suo pregevole articolo: *Verso una metafisica dell'atto. Lineamenti del pensiero filosofico di Cornelio Fabro*, in « Divus Thomas », 3, Piacenza 1977, pp. 261-286.

ruolo, che le ricerche del Fabro hanno dimostrato decisivo [...], della teologia negativa, cioè delle fonti neoplatoniche, nella genesi dello *esse* tomistico; ma afferma che, se l'essere è tale, non può che identificarsi esaustivamente con Dio in ragione della sua suprema sinteticità: *non potrebbe però affermarsi la reciproca*, in quanto Dio, che è pure lo *Ipsum suum Esse*, rimane nondimeno *super-esse*; nel commento al « De divinis Nominibus », Tommaso non teme di parlare di *Superdeus* [...]; la profonda consapevolezza dell'infinita trascendenza di Dio rispetto al linguaggio e ai concetti della speculazione umana, ha sempre impedito all'Aquinate di identificare esaustivamente Dio con l'essere » (p. 170. Cf. pp. 170-174).

A questo punto è necessaria qualche precisazione. A parte il fatto che il « sequestro », anche se inteso nel senso metaforico, esula dalla dottrina tomistica, radicata nel docile avvicinamento intenzionale alla verità dell'essere, è fuori dubbio — e l'A. sa bene — che S. Tommaso identifica, *simpliciter et absolute*, Dio con l'*Esse per se subsistens* (36). Si può, anzi, dire che se S. Tommaso non raggiungesse questo vertice della teoresi, verrebbe meno il fulcro stesso della dottrina della partecipazione, fondata nell'emergenza dell'*esse* su tutti gli altri atti. Quanto, poi, alla « totalità dello *esse* », bisogna chiarire che Dio, ovvero l'*Esse* infinito, non è affatto una totalità intesa come « somma » di perfezioni: concetto formalistico — dice il Fabro —; concetto scolastico prima, hegeliano poi, e non certo sul solo piano storico (37).

È innegabile, inoltre, che S. Tommaso, in un passo della sua *In l. Beati Dionysii De div. Nomin. exp.*, citato dall'A. (cf. p. 170, nota 21), parli di *Superdeus*; ma ivi si riferisce, come risulta dal contesto, al pensiero dello Pseudo-Dionigi (38).

Esigono riserve anche queste altre affermazioni del Pizzuti: « [...] Quando Tommaso d'Aquino parla della analogia, è del tutto alieno dal supporre che l'uomo possa trovare un punto di contatto con Dio in qualcosa che gli sia proprio: perché di proprio l'uomo è ed ha soltanto il nulla radicale,

(36) Tra i molti esempi al riguardo, cf. *S. Th.*, I, q. 3, aa. 1-8; *ivi*, I, q. 4, aa. 1-3; *ivi*, I, q. 7, aa. 1-4; *ivi*, I, q. 11, a. 4; *ivi*, I, q. 61, a. 1; *De Pot.*, q. 7, a. 7.

(37) Cf. *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 405.

(38) Cf. *In l. Beati Dionysii De div. Nomin. exp.*, c. II, lect. 5, n. 207, ed. Pera, p. 64 *a - b*.

non certo l'essere nel quale e in virtù del quale egli è donato a se stesso [...]» (p. 172). Nel tomismo originario, invece, l'uomo trova, sul piano metafisico, il «punto di contatto» con Dio precisamente nel proprio *esse participatum* che, come insegna S. Tommaso e come il Fabro ribadisce, appartiene all'anima umana in modo necessario per partecipazione e, dunque, inseparabile ed incorruttibile (39). Orbene: questo *esse* dell'anima umana, creato necessario per partecipazione, è l'alternativa rispetto a quel «nulla radicale» e all'asserita «consapevolezza dell'essenziale nullità dell'ente»; consapevolezza che, a parere dell'A., è insita «nel processo di maturazione della riflessione tomistica» e «si acutizza proprio in dipendenza dall'intensificazione dell'esigenza metafisica stessa» (cf. pp. 173 s.). L'A. ha ragione di respingere la «pretesa del possesso concettuale di Dio» (p. 173). Egli, però, non dice che proprio la identificazione tomistica dell'*Esse subsistens* con l'Assoluto elimina radicalmente la possibilità della pretesa in questione, non foss'altro perché l'*esse* tomistico è l'atto metafisico che trascende tutti i concetti (40). Infatti l'Angelico scrive: «[...] Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur. Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius» (41). Nel vero tomismo, tuttavia, ciò non deve né può condurre «alla progressiva resa della ragione e del linguaggio di fronte all'inattingibilità dell'infinito [...]», come invece, l'A. afferma (p. 173). Nel vero tomismo, infatti, siamo «intelligenti per partecipazione» (42) e quindi capaci di conoscere, sia pure in modo mediato e imperfetto, Dio stesso; appunto come le «vie», e principalmente la «quarta», attestano e comprovano.

Va, poi, apprezzato l'articolo di M. SÁNCHEZ SORONDO, *Partecipazione e refusione della Grazia di Cristo* (pp. 225-249), dove l'A., illustre discepolo del Fabro, riprende e approfondisce alcuni punti fondamentali del proprio volume: *La Gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomas de*

(39) Cf. *De Pot.*, q. 5, a. 3; *S. c. Gent.*, l. II, c. 30; *S. Th.*, I, q. 50, a. 5; *ivi*, I, q. 75, a. 6; *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 390-396; *Esegesi tomistica*, cit., pp. 49-69, 313-328. 369, 405 s.; *Introduzione a San Tommaso* ..., cit., pp. 320 s.

(40) Cf. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 66; *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 69.

(41) *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 5. Cf. *ivi*, q. 7, a. 2, ad 7; *S. Th.*, I. q. 12, a. 7; *In l. De Causis exp.*, prop. 6, lect. 6, n. 161, ed. cit., p. 45 *a*.

(42) Cf. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., p. 225; *Esegesi tomistica*, cit., p. 48.

Aquino (43). Sul fondamento dell'emergenza intensiva dell'*esse*, il Sánchez Sorondo rileva: « A partire da questo radicale significato dell'essere, S. Tommaso spiega la creazione dell'uomo a *immagine di Dio* [...] come il dono di un *essere necessario* (*post-creationem*) in quanto l'uomo, essendo stato creato con un'anima spirituale che è la sua forma sostanziale unita al proprio atto di essere come la rotondità al cerchio, è intrinsecamente incorruttibile [...]. Questa spiritualità rende l'uomo tanto affine [...] con l'Essere per essenza che lo fa appartenere alla specie divina, seppure per partecipazione [...]. Perciò, l'uomo, malgrado l'ostacolo [...] del peccato — originale e attuale — è sempre *capax Dei*, ossia soggetto positivamente atto per il soprannaturale, poiché il momento assoluto di fare in sé la verità con la libertà è tale perché si fonda così sull'assoluto del suo essere partecipato [...]. S. Tommaso concepisce la creazione di Adamo come partecipazione dell'essere [...]; così pure la ri-creazione della grazia, l'Angelico la spiega come partecipazione dell'essere » (pp. 233 ss.).

Nell'ampliare questo discorso, inclusivo di una convincente critica del formalismo di vari teologi dei secoli scorsi e anche di oggi (pp. 235-249), l'A. dichiara che « se la forma soprannaturale della grazia, in quanto partecipazione propria della natura divina, dà l'*esse et operari* divino come causa seconda, Dio lo fa come Causa Prima. L'appartenenza assoluta dell'*esse gratiae* partecipato dallo *esse divinum per essentiam* non può darsi nell'ordine statico, senza che si dia anche in quello dinamico » (p. 249). Rimane, così, confermata la fecondità della nozione tomistica di partecipazione anche nel campo teologico, in cui le riflessioni dell'A. si rivelano tanto più valide quanto più il neomodernismo persiste nell'attentare ai fondamenti della Fede di sempre (44).

---

(43) Buenos Aires - Letran - Salamanca 1979. I meriti di questo lavoro sono stati messi in evidenza, da chi scrive, nella recensione pubblicata in « Divus Thomas », 2, Piacenza 1980, pp. 182-188, e rist. nel saggio: *Implicazioni del tomismo originario*, Genova 1981, pp. 121-129.

(44) Questa fedeltà del Sánchez Sorondo al tomismo autentico è dimostrata anche dal suo studio: *Aristotele e San Tommaso*, Roma 1981. Proseguendo il discorso del Fabro sul tomismo essenziale, ivi il Sánchez Sorondo ribadisce, con centrate argomentazioni, che la nozione tomistica di *esse* capovolge l'essenzialismo persino di Aristotele.

Sembra, invece, muoversi nella direzione opposta F. INCIARTE, *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg - München 1970, spec. pp. 5, 15 ss., 47 ss., 62 ss., 83 ss., 100 ss., 130 ss., 150-166.

Va menzionata anche la critica che B. LAKEBRINK, in *Zur Metaphysik des Gewesenseins* (pp. 251-275) muove all'immanentismo kantiano da cui derivano lo storicismo di Hegel e quello di Heidegger che hanno esercitato un determinante influsso sul razionalismo teologico del Bultmann nonché sulla posizione, dottrinalmente eversiva, del gesuita Karl Rahner e di altri autori consimili. Ma sorprende che l'A. non citi lo studio del Fabro sulla « svolta antropologica » di quel corifeo del rivoluzionarismo neomodernistico (45).

Parte II: Oltre l'immanentismo e l'ateismo moderno

Il primo articolo di questa parte, elaborato dallo scrivente, s'intitola: « La nozione tomistica di partecipazione come giudizio speculativo del fallimento della scolastica e del *cogito* moderno » (pp. 279-343). Non occorre dilungarsi su di esso, specialmente a causa di quanto si è detto sugli *Appunti di un itinerario*. È opportuno, però, notare che in tale articolo viene chiarito il contrasto speculativo tra l'interpretazione del tomismo da parte del Fabro e quella da parte del Gilson e del Maritain (cf. pp. 298-310) (46). Nello stesso modo viene focalizzata l'alternativa teoretica tra l'esegesi tomistica del Fabro sull'*esse* come atto metafisico primo e la « semantizzazione », da parte del Bontadini e, poi, del suo discepolo Severino, dell'« essere » come « non-nulla » (cf. pp. 307 s., nota 85, e 340, nota 184). Mentre la nozione tomistica di *esse ut actus* conduce alla conoscenza di Dio come Essere assoluto ed infinito, quella « semantizzazione », presupponendo l'assolutizzazione immanentistica del pensiero, non può che determinare, almeno oggettivamente, la negazione del vero Dio; negazione dichiarata nel modo più coerente, da qualche decennio, dal Severino (47).

---

(45) Tale studio è citato, ma di sfuggita, dal Lakebrink nel suo *Die Wahrheit in Bedrängnis. Kardinal Siri und der neue Glaube*, Stein am Rhein 1986, pp. 111 e 178, nota 89. Anche questo fatto sorprende, specialmente se si ricorda che il Fabro fu lo *Herausgeber* di AA.VV., *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink*, Freiburg i. Br. 1969.

(46) In proposito cf. S. VANNI-ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, con la collab. di AA.VV., Brescia 1980, p. 743. Acute osservazioni in merito si leggono, parimenti, in F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it. di A. Coccio, Milano 1972, p. 305, nota 63.

(47) Cf. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova 1981. Stupiscono molto, perciò, le seguenti affermazioni:

Dell'articolo dello scrivente si può menzionare, inoltre, la difesa del primato qualitativo della libertà sopra ogni altra facoltà, intravisto da S. Tommaso e sostenuto dal Fabro in un modo, talora, arditamente critico verso l'Aquinate stesso (cf. pp. 324-339).

Ai fondamenti della speculazione del nostro filosofo si riferisce egregiamente D. CASTELLANO nel saggio: *Sul concetto di « moderno »* (pp. 345-371). Tramite un ampio e documentato discorso, egli, lumeggiando la critica del Fabro all'immanentismo moderno, fa vedere che la speculazione del nostro filosofo, sebbene aperta alla giusta ed equilibrata comprensione delle istanze moderne, si pone al di là e al di sopra di qualunque etichettatura ideologica, compresa quella, suggestiva ma almeno equivoca, di « moderna ». Il che risulta confermato dalla sua confutazione dell'immanentismo della teologia neomodernistica (48) e dalla distanza speculativa che separa la posizione del Fabro da quella, « antimoderna », del Maritain (cf. pp. 365 s.). È « significativo, inoltre, il fatto che Fabro, nella sua "polemica" contro la "filosofia moderna", abbia sempre addotto argomentazioni rigorosamente teoretiche, che gli hanno consentito di sostenere il realismo [...] e [...] di "difendere" il patrimonio della Chiesa cattolica dagli attacchi concentrici dello storicismo [...] e dell'estetismo [...] » (p. 363). Egli, infatti, proclama, specialmente nelle opere della maturità, il carattere metastorico del tomismo primigenio (49).

A buon diritto, quindi, il Castellano dice che questo ca-

« Sembra addirittura che egli [il Fabro] vincoli — per opposizione — Tommaso a Bontadini e a Severino quando scrive che la loro struttura originaria « è senz'altro il pendant speculativo ... della distinzione tomistica di *essentia* ed *esse* [...] ». [...] Qui Fabro si accontenta di poco e la sua convinzione è a doppio taglio: se il pensiero di Bontadini e di Severino è l'esatto « pendant speculativo » di Tommaso, vuol dire che lo *esse* di Tommaso è lo « essere semantizzato » da costoro e a scapitarne è Tommaso » (G. R. BACCHIN, *A proposito di « tomismo essenziale »*, in « Rivista di Teoretica », 1, 1986, pp. 33 s., nota 17). Súbito dopo, l'A. rincara la dose affermando che « Fabro sembra collocarsi sul medesimo piano di questi suoi irriducibili avversari [...] » (*ivi*, p. 34), e non esita a considerare il Fabro e il Severino « *juxta* Fabro al medesimo piano [...] » (*ivi*). Sennonché è agevole capire, e pare impossibile che il Bacchin non abbia capito, che quel « pendant speculativo » significa l'estrema antitesi, di matrice immanentistica, della reale distinzione tomistica di *esse* ed *essentia*. Ciò basta a dimostrare la totale infondatezza delle presenti opinioni del Bacchin.

(48) Sull'argomento v., oltre a *La svolta antropologica di Karl Rahner*, cit., *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974.

(49) Per uno dei molti esempi al riguardo, v. *Tomismo e pensiero moderno*. cit., pp. 359-380.

rattere metastorico del tomismo deve implicare, in virtù dell'autentica apertura all'essere, « il rifiuto della concezione della filosofia come "sistema" chiuso. Da qui [...] deriva l'impossibilità di ritenere che la speculazione del Fabro [...] sia subordinata, nella sua essenza, a visioni o tesi contingenti. Il che legittima la concezione assiologica dell'idea di modernità da parte del nostro Autore e la sua radicale confutazione della "filosofia moderna" che, in quanto "sistema", è propriamente ideologia: un'ideologia chiusa, anzi la più chiusa delle ideologie, perché è chiusa nei confronti dell'essere » (p. 371) (50).

La risposta di fondo che il tomismo essenziale sa dare alle principali istanze heideggeriane intorno all'essere, viene trattata da T. DI STEFANO in *Oblio dell'essere e ritorno al fondamento* (pp. 373-395). Si può convenire con Heidegger che l'oblio dell'essere, evidente nella pseudo-distinzione di *essentia* ed *existentia* (51), domina anche il *cogito* moderno in tutta la sua espansione fino al nichilismo del cartesiano Sartre. Ma, come si è già detto, neppure Heidegger si salva dall'errore immanentistico, essendo intrinsecamente finitistica la sua concezione del *Sein* (cf. pp. 394 s.). « S. Tommaso, invece, sul fondamento della reinterpretazione dello *eînai* parmenideo in funzione della nozione di partecipazione, parte dallo *ón* che si rivela come il plesso concreto di *essentia* e di *esse* nel senso originario di *actus essendi* e può riportare al fondamento, nella loro appartenenza-distinzione, sia l'*esse,* come *actus omnium actuum,* sia la libertà ponente come *causa sui* al nominativo la quale può garantire l'indipendenza del soggetto e la responsabilità dell'atto [...] » (p. 394) (52). Perciò la denuncia e la tematizzazione heideggeriana dell'oblio dell'essere valgono soltanto contro il formalismo, o l'essenzialismo, ma non certo contro la metafisica tomistica la quale, ritornando veramente al fondamento dell'*esse,* smentisce l'opinione heideggeriana secondo cui la metafisica lascia l'essere « non pensato » (53).

Per quanto dispiaccia a non pochi personaggi qualificati, anche del mondo cattolico, si deve riconoscere che la confu-

(50) Per vari sviluppi della tematica, v. D. CASTELLANO, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno,* Napoli 1984. A questo apprezzabile saggio lo scrivente ha dedicato una recensione in « Divus Thomas », 4, Piacenza 1984, pp. 395-398.

(51) Cf. HEIDEGGER, *op. cit.,* vol. II, pp. 399-420, 488 ss.

(52) Cf. *Esegesi tomistica,* cit., pp. 421-447.

(53) Cf. HEIDEGGER, *op. cit.,* vol. II, p. 351.

tazione della teologia neomodernistica è un altro degli aspetti fondamentali del pensiero del nostro filosofo. Ne offre alcune prove D. COMPOSTA in *Riflessioni sulla critica alla teologia progressista* (pp. 397-430), dove formula pertinenti critiche al metodo trascendentale, accettato dalla teologia in questione (cf. pp. 400-410, 420-428), e mette in rilievo l'importanza, a livello sia speculativo sia teologico, della dimostrazione, offerta dal Fabro, della mistificazione del tomismo compiuta da Karl Rahner (cf. pp. 410 ss.). In un modo altrettanto netto il Composta, in riferimento al ripudio della metafisica del quale il metodo in causa è responsabile, scrive: « Negata la metafisica, la verità dogmatica è destinata a sottoporsi al divenire del linguaggio umano e perciò a perdere la sua assolutezza; di qui l'implicito ateismo del metodo trascendentale » (p. 421. Cf. pp. 429 s.) (54).

Anche la teologia, quindi, deve ritornare al fondamento dell'*esse*, e dunque all'accoglimento, tanto radicale quanto dinamico nel senso vero, del tomismo perenne, se non vuole trasformarsi in una schiava delle ideologie gnostiche e materialistiche (55).

Un discorso conciso, ma valido, si legge in A. PIERETTI, *Filosofia e religione: diversità nella continuità* (pp. 431-440). Esso riguarda specialmente lo studio del Fabro: *La preghiera nel pensiero moderno* (Roma 1979; ivi 1983²) in cui la preghiera è fondata sulla realtà della libertà, sia di Dio verso l'uomo sia dell'uomo verso Dio. La preghiera, pertanto, adempie la funzione di « atto esistenziale costitutivo » ed è l'« esistenziale essenziale ». Mediante essa, infatti, l'uomo, come persona, si

(54) Sul terribile argomento, il Fabro dice: « La crisi attuale della teologia, e di riverbero della Chiesa post-conciliare, è di natura metafisica [...]. [...] Senza il riferimento all'assoluto nessun valore può resistere; privo del fondamento metafisico il soggetto stesso [...] è travolto dal gioco irrazionale delle passioni e delle forze della storia.

Senza un Dio trascendente, creatore del mondo e dell'uomo, non c'è alcun io come nucleo infrangibile di libertà. Senza l'uomo-Dio, redentore e santificatore, immanente nella storia come vero uomo e trascendente nella eternità come vero Dio secondo la formula calcedonese, non c'è alcuna speranza di salvezza. Senza metafisica, non c'è allora teologia [...]. Senza l'assoluto della metafisica viene a mancare all'uomo il fondamento della *pietas* [...] e la volontà si corrompe nella suggestione degli istinti [...] » (*L'avventura della teologia progressista*, cit., p. 309).

(55) Cf. FABRO, *Ragione e Fede nel pensiero moderno*, in AA.VV., *I teologi del Dio vivo*, a cura di A. Marranzini, Milano 1968, pp. 255-261, 344-348; ID., *Problematica della teologia contemporanea*, in « Renovatio », 1, 1982, pp. 53-67; ID., *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 87-132.

rivolge al Dio Personale, Padre degli uomini, per conseguire la propria salvezza.

Poco persuasivi, invece, sembrano alcuni punti del saggio di G. PENZO, *Alcune considerazioni sulla differenza ontologica* (pp. 441-453). Si deve dare atto all'A. della sua vasta e precisa conoscenza dell'esistenzialismo, specialmente non kierkegaardiano, e della teologia protestante contemporanea. Non si vede, però, su quale base egli possa dire: «[...] Non mi sembra che sia possibile segnare, sotto l'aspetto filosofico-teologico, una linea di confine tra l'ambito del teismo e quello dell'ateismo» (p. 451). È, forse, questo il motivo per cui egli afferma che il «rapporto tra essere e Dio deve per essenza rimanere problematico» (p. 452) e ritiene che il Fabro «rimanga un po' troppo "nostalgicamente" legato alla dimensione metafisica» (*ivi*). Non si vuole sottovalutare quanto di positivo si trova in una problematica corretta e stimolante. Se, però, essa non viene preceduta e trascesa dalla metafisica, ovvero dalla libera apertura dell'uomo alla verità che si fonda nell'*esse*, è impossibile raggiungere la conoscenza teoretica di alcunché e diventa, a maggior ragione, impossibile accettare veramente il Cristianesimo.

Parte III: Studi kierkegaardiani

Pur senza trascurare l'articolo di E. DUCCI, *Il Wort haben ebneriano. L'altra faccia della proposta di Kierkegaard* (pp. 495-506), si può dire che, per quanto attiene all'esegesi kierkegaardiana del Fabro, i saggi più considerevoli sono quello di B. DELFGAAUW, *Il contributo agli studi kierkegaardiani* (pp. 457-493), e quello del compianto M. DUQUESNE, *Kierkegaard cet incompris* (pp. 507-533).

Il Delfgaauw non si limita ad accennare alle gravi difficoltà d'indole filologica che il Fabro superò per giungere alla adeguata conoscenza del pensatore danese, ma allude anche al fatto che il nostro filosofo respinse, già nei decenni scorsi, tutte le interpretazioni unilaterali — da parte di autori tedeschi e francesi, seguiti da alcuni italiani — dalle quali Kierkegaard risultava deformato fino ad apparire un immanentista. All'opposto: «La situation de Kierkegaard, c'est la situation de sa vie, pauvre d'événements extérieurs, mais riche d'une réflexion incessante et souvent tourmentante, une réflexion toutefois — Fabro ne cesse pas de le dire — pénétrée par son Christianis-

me » (p. 462) (56). Come il Delfgaauw sottolinea commentando l'*Introduzione* del Fabro al *Diario* di Kierkegaard, sulla convinta e vigorosa testimonianza cristiana di questo pensatore si reggono la dialettica tra fede e ragione (cf. pp. 468-471), la « comunicazione della verità » (cf. pp. 471-474) e la dottrina del Singolo (cf. pp. 485-491) che Kierkegaard, in conformità alla concezione cristiana dell'uomo, contrappone all'oggettivismo antiumano delle teorie immanentistiche (57). Merita un cenno anche l'attenzione del Delfgaauw verso il *Libro su Adler* (58). « Le mérite du Père Fabro quant à ce livre n'est pas seulement de en avoir donné une excellente traduction avec quelques notes, mais surtout de traduire en même temps quelques textes centraux de Adler et de donner une étude solide de la théologie de Adler, basée sur la lecture attentive de toutes ses publications » (p. 479). Egli rileva, inoltre, la critica rivolta dal Fabro, nell'*Introduzione* al *Libro su Adler*, al comportamento poco limpido di Kierkegaard verso quel pastore « umile e modesto ». Infatti: « [...] Le Père Fabro est loin de professer que la vérité soit toujours au côté de Kierkegaard, mais seulement que Kierkegaard soit souvent du côté de la vérité, souvent, pas toujours » (p. 480).

Meno persuasivo sembra l'articolo, pur pregevole, del Duquesne: non tanto per il richiamo al Maritain, autore lontano da Kierkegaard, criticato da lui in modo unilaterale (cf. pp. 513 ss.), quanto per l'affermazione che Kierkegaard avrebbe, in un certo senso, peccato d'individualismo. « Cet individualisme — scrive il Duquesne — risque de fausser les magnifiques considérations par lesquelles il s'efforce de nous entrainer à la suite de Jésus Christ; il l'a sans doute aussi empéché d'entrer dans l'Eglise-Mère [...] » (p. 530). Non si può negare che a Kierkegaard manchi la nozione di Chiesa come organismo spirituale (59). Ma ciò non sembra sufficiente a giustificare, del

(56) Sull'intensità, non immune da limiti, del Cristianesimo kierkegaardiano, cf. *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 239-333.

(57) Quanto alla dialettica, indubbiamente complessa, tra ragione e fede in Kierkegaard, non è lecito considerare il pensatore danese un irrazionalista. A smentire siffatta opinione, purtroppo diventata un luogo comune, basterebbe il suo testo nel *Diario*, 1850, X^2 A 432 = 2796, tr. cit., Brescia 1981^3, vol. 7, p. 86. Da parte del nostro filosofo un chiarimento in proposito si legge in *Spunti cattolici nel pensiero religioso di Sören Kierkegaard*, cit., p. 265.

(58) KIERKEGAARD, *Dell'autorità e della rivelazione (« Libro su Adler »)*, intr., tr. e note a cura di C. Fabro, Padova 1976.

(59) Cf. *Introduzione* a KIERKEGAARD, *Diario*, tr. cit., Brescia 1980^3, vol. 1, pp. 81, 96 ss. Su questo complesso tema v. anche, del Fabro, *Le problème de l'Eglise chez Newman et Kierkegaard*, in « Revue Thomiste », 1, 1977, pp. 30-90.

tutto, il rimprovero in questione. Infatti Kierkegaard esorta spesso all'amore evangelico verso gli uomini (60), e dice che il cristiano, quando è arrivato alla perfezione della vita spirituale, « non vuol sentire assolutamente se non Dio stesso. Pieno di riconoscenza, egli riferisce tutto a Dio [...]. Perché egli non crede a se stesso, ma soltanto a Dio » (61).

Conclusione

Ringraziamento: l'intesa e l'attesa

Come si è detto all'inizio, anche questo contributo è del nostro filosofo il quale avverte che, nella vita dello spirito, « ringraziare non può essere che intensificare l'aspirazione all'incontro verso l'Assoluto» (p. 537). E, conforme a tale precisazione di carattere metafisico, etico ed esistenziale, egli compendia il significato della sua triplice rottura: rottura col formalismo, o essenzialismo, che ha dominato per secoli la scolastica e dal quale non si libera, neppure oggi, un certo sedicente tomismo; rottura con l'immanentismo iniziato dal *cogito* cartesiano, giunto alla maturazione con l'idealismo — specialmente hegeliano — e autenticatosi, infine, nel nichilismo storicistico ed esistenzialistico di cui il neomodernismo è tributario nel modo più acritico; rottura con l'esistenzialismo che ha tradito Kierkegaard ed è ritornato all'errore immanentistico.

Quanto alla perenne struttura speculativa del tomismo essenziale, il nostro filosofo ammonisce che « il punto o nodo della salvezza non può essere che nella determinazione dell'atto: ossia se è la coscienza la matrice dell'atto o se invece

(60) Per alcuni esempi, cf. le sue seguenti opere, tutte tradotte dal Fabro: *Vangelo delle sofferenze,* in *Opere,* tr. cit., pp. 829-898; *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei, ivi,* pp. 899-940; *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti,* Padova 1982, pp. 125-226; *Scritti sulla comunicazione,* Roma 1982, vol. II, pp. 231-261; *Gli atti dell'amore,* Milano 1983, pp. 195-299.

(61) *Diario,* 1854-1855, XI² A 439 = 4500, Brescia 1983³, vol. 12, pp. 94 s. Cf. *L'immutabilità di Dio,* in *Opere,* tr. cit., pp. 941-950. Quanto alla dignità del Singolo in rapporto a Dio, sembra opportuno un confronto dei testi kierkegaardiani col seguente di S. Tommaso: « In exterioribus [...] operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur » (*In l. Boëthii De Hebdom. exp.,* Prologus, n. 1).

— come ha visto S. Tommaso — è l'*ens* lo stimolo, il luogo e pertanto il fondamento di risoluzione dell'attuarsi della coscienza » (p. 539) (62).

In rapporto all'aberrazione immanentistica, il Fabro mette a fuoco che l'ateismo è la « *facies externa* di ciò di cui l'oblio dell'essere è la *facies interna,* il guscio vuoto che svuota e nientifica l'atto stesso di coscienza in un incessante e frenetico movimento [...] » (p. 539). Ne discende, tra l'altro, che il marxismo, lungi dall'essere una « eresia cristiana » — come opinano il Maritain e i suoi troppi ripetitori — non è che una coerente applicazione dell'umanesimo immanentistico-ateo, come lo sono anche — per quanto paradossale ciò possa apparire agli sprovveduti — le cosiddette « teologie della morte di Dio », « fiorite in campo protestante e ora trafugate, con l'indulgente disimpegno della gerarchia, anche da parte della "Intellighentsia" cattolica [...] » (*ivi*) (63). Com'era prevedibile, e fu previsto più di vent'anni fa (64), siffatti tradimenti sono stati consumati anche sul piano pratico. Tanto è vero che questa « smobilitazione della fede o destabilizzazione dell'Assoluto, la quale è un inganno e una truffa [...], è avvenuta sotto i nostri occhi — specialmente in Italia ed a cominciare da Roma — con il disimpegno esplicito e dichiarato del partito a denominazione cristiana nei due *referenda*: prima sul divorzio (1974) e poi sull'aborto (1981). Anche questo è ateismo, e tanto più grave [...] perché apre la porta a qualsiasi tipo di collusione-compromesso sia nella dottrina come nella prassi [...] » (p. 540) (65).

---

(62) Altrove, in un testo parallelo, leggiamo: « [...] Il tomismo dev'essere solo se stesso [...], deve tendere ad esprimere l'atteggiamento originario della ragione umana come coscienza dell'essere [...]. Ad un patto, però, cioè di liberare il tomismo dalle pesanti catene che lo legavano all'aristotelismo e al platonismo per farlo emergere nella sua [...] prospettiva dell'atto che l'impone come l'unica filosofia coerente sull'atto di essere, nel senso di atto di ogni atto e di fondamento dell'atto di coscienza [...] » (*Tomismo e pensiero moderno,* cit., p. 380).

(63) Il carattere immanentistico-ateo della cosiddetta « teologia della morte di Dio » è stato dimostrato dal Fabro in *L'uomo e il rischio di Dio,* cit., pp. 377-462, e nell'articolo: *Coerenza e problematica della « teologia della morte di Dio »,* in « Divinitas », 1, 1969, pp. 49-64.

(64) Cf. A. ROMEO, *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu » e le « opiniones novae »,* in « Divinitas », 3, 1960, spec. pp. 443-456; ID., *Il presente e il futuro nella Rivelazione Biblica,* Roma - Parigi - Tournai - New York 1964, pp. V-XXXV, 273-283.

(65) Cf. *Riflessioni sulla libertà,* cit., pp. 334-337. Del nostro filosofo v. anche *La trappola del compromesso storico,* Roma 1979, *passim.*

Riguardo ai più alti insegnamenti di Kierkegaard — tradito anch'egli, come S. Tommaso (cf. pp. 542 ss.) —, è necessario ribadire che la « scelta radicale », grazie a cui « si *diventa* cristiani [...], ciascuno per proprio conto [...] » (p. 543), ha un triplice carattere: personale, in quanto deve scaturire dall'Io, ovvero dal Singolo « davanti a Dio »; storico, in quanto il Singolo deve mettersi in rapporto a Gesù Cristo che è l'Uomo-Dio il Quale, assumendo la natura umana, è entrato nella storia affinché conseguiamo la salvezza eterna per merito della redenzione da Lui compiuta; presenziale o, se si preferisce, ecclesiale « nel senso dell'esigenza che il Singolo attui il suo rapporto a Dio e all'Uomo-Dio nella Chiesa da Lui istituita » (p. 544). Purtroppo a Kierkegaard — vittima e non fautore della deviazione protestantica — mancò tale esigenza; ed è questo il lato più debole della sua opera (cf. *ivi*). Eppure ciò non toglie il fatto, innegabile e consolante, che, specialmente nei suoi scritti maturi, « il trascendentale esistenziale della libertà si salda con la trascendenza teologica dell'Assoluto » (p. 545).

Da tutto ciò deriva non solo il sostanziale accordo del Kierkegaard « maggiore » con le tesi-chiave del tomismo così caratterizzato, ma altresì l'istanza dello sviluppo di tali tesi mediante le più profonde riflessioni del Kierkegaard « maggiore ». D'altro canto è necessario, talvolta, correggere il Kierkegaard « minore » mediante i princípi del tomismo.

Questo cómpito, dagli aspetti talora ardui, costituisce e significa una ulteriore rottura coi compromessi odierni. Ma già i più grandi pensatori antichi erano convinti che la verità non può basarsi sulle mutevoli opinioni umane e, quindi, neppure sui successi contingenti ed effimeri. A maggior ragione ciò riguarda i pensatori cristiani, tenuti a dare, in ossequio alla verità dell'essere, una testimonianza che li impegna fino all'estremo delle forze (66); testimonianza sofferente e militante, per cui l'Io metafisico si eleva, come dice Kierkegaard, alla dignità di « Io teologico » e dunque, secondo un'espressione del Fabro che s'ispira a quella di Kierkegaard (67), alla dignità di « Io cristologico ».

ANDREA DALLEDONNE

(66) Cf. *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 407.

(67) Cf. *Appunti di un itinerario*, p. 66.

LA DIVULGAZIONE DELL'ERRORE

Quando, nell'ottavo decennio del secolo scorso, un prete renano, il servo di Dio Arnold Janssen, volle costituire la prima congregazione missionaria tedesca, pensò bene di mettere l'opera sua al riparo dal *Kulturkampf* bismarckiano in Olanda, a Steyl, e da allora in Germania i membri della *Societas Verbi Divini* fondata dallo Janssen vengon chiamati abitualmente « missionari di Steyl ». Oggigiorno la lotta culturale e politica contro la civiltà cristiana in Germania non è meno violenta e proterva, anche se meno clamorosa e plateale, che ai tempi del Secondo Reich; eppure anche fra i missionari di Steyl v'è chi non se ne dà per inteso e non sa o non vuol trovare un sicuro rifugio là dove potrebbe e dovrebbe. E così finisce col soggiacere a quel « magistero parallelo » che da anni e anni ormai tiene banco nei paesi tedeschi.

La Società del Verbo Divino pubblica una rivista che ha come testata il numero 17 e si rivolge a lettori adolescenti. Ne è direttore il Padre Heinrich Schlake SVD. Questo periodico nel fascicolo di settembre-novembre 1986 recava un supplemento dal titolo *17-aktuell* tutto dedicato all'argomento dell'omosessualità. A detta del Padre Schlake (1) quel supplemento avrebbe avuto risonanze molto forti e suscitato reazioni diverse, in qualche caso « spropositate » giacché un certo numero di lettori avrebbe disdetto l'abbonamento a *17*. Nel complesso però, secondo il direttore, l'idea sarebbe stata buona e andrebbe intesa soprattutto come un'« offerta », quella « di impegnarsi con un gruppo di reietti della società ». Lo Schlake cita Mill Majerus, dirigente del Centro per la pastorale familiare del Lussemburgo, il quale nel suo libro *Liebesworte. Antworten auf Fragen Jugendlicher zu Liebe und Sexualität* pubblicato dall'Associazione dei catechisti tedeschi così scrive: « Le indagini scientifiche dei sessuologi confermano che l'omofilia, comunque

(1) Riprendiamo queste dichiarazioni del Padre Schlake da *FMG Information* n. 29, novembre 1986, 9.

la si voglia considerare, *non è innaturale* » (2). Sempre secondo lo Schlake col supplemento *17-aktuell* si sarebbe « riusciti a intavolare un dialogo spezzando quella barriera di silenzio che avvolge l'omosessualità e che è cagione di non poche sofferenze ».

Insomma già in questo commento del Padre Schlake « risuona la nota canzone » per dirla con un verso carducciano; ma vediamo da presso gli scritti contenuti nel supplemento *17-aktuell* e capiremo se talune reazioni furono davvero « spropositate ».

Troviamo anzitutto una « lettera aperta » indirizzata a un certo Jürgen il quale nel numero di maggio della stessa rivista aveva pubblicamente dichiarato la propria inclinazione omosessuale. L'autore della lettera è indicato, a sua richiesta, col solo nome di battesimo, Ferdinand. Egli parla della sua omosessualità e della sua pena al trovare da parte della Chiesa soltanto rifiuto e silenzio; riferisce di avere scoperto, dopo la sua entrata in seminario, presso il direttore spirituale un libro del pastore evangelico H. G. Wiedemann dal titolo *Homosexuelle Liebe* e di averlo addirittura divorato: « Quasi ogni pagina sembrava scritta apposta per me. Finalmente c'era qualcuno che rompeva con gli inveterati pregiudizi secondo cui l'omofilia sarebbe morbosa e contro natura ». Ferdinand si legò poi a un amico dalle stesse tendenze e con lui ebbe stretti contatti e scambi di tenerezze. Fecero anche disegni per un avvenire in comune ma « alla fine tutto andò a monte per la ragione che io ero in seminario e volevo rimanerci ». In appresso Ferdinand non esitò a parlare francamente, anche in seminario, della propria omofilia e venne a conoscere « molte altre persone che anch'esse vivevano e amavano da omosessuali ». Queste persone furono da lui incoraggiate a « smettere di giocare a rimpiattino ». La « lettera aperta » finisce con una citazione del sacerdote e religioso olandese Antoon van Heusden (« Ci vorranno ancora anni e anni prima che l'omosessuale possa vivere da membro a pieno titolo della Chiesa ») e con l'indicazione di alcuni testi fra cui anche il libro di un parroco svizzero intitolato *Gleichgeschlechtlichkeit ohne Vorurteil.*

Alla lettera di Ferdinand segue un articolo piuttosto lungo che porta l'intestazione *Kirche und Homosexualität* ed è ripreso dal numero di marzo-aprile 1986 della rivista *Wort und Antwort* pubblicata dalla Casa editrice Grünewald di Magonza. Ne è au-

(2) La sottolineatura è nostra.

tore Klaus Pohlmeyer il quale viene presentato come un « domenicano di Brema, laureato in psicologia, dirigente della locale *Offene Tür* ».

Che dice in questo articolo il domenicano psicologo? Né più né meno che, in materia di omofilia, non ci è più possibile ormai seguire la Bibbia e la Tradizione della Chiesa che consuona con la Bibbia. A rigore non è una tesi propriamente nuova: per esempio già l'aveva sostenuta alcuni anni or sono Herbert Haag in un volumetto famigerato (3). E come Haag così anche Pohlmeyer presenta questo teologumeno come un dato acquisito e fuori discussione.

« Quando parliamo di omosessualità intendiamo un'omosessualità nella quale e con la quale certe persone si trovano a vivere in questo mondo, un'omofilia costituzionale che non è reversibile e suscettibile di cure ». Invece un testo come quello di San Paolo, *Rom.* 1, 25-28 « che si può considerare rappresentativo tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento » propriamente concerne le deviazioni dalla retta conoscenza di Dio, non l'omosessualità costituzionale che non poteva essere nota né a San Paolo né agli altri autori biblici. « L'esistenza dell'omofilia costituzionale è una scoperta delle odierne ricerche scientifiche. La Sacra Scrittura quindi non può dir nulla in proposito; nessun contributo danno i passi biblici alla definizione di questo problema, non vogliono e non possono darlo ».

Le indagini etnologiche dimostrano, secondo Pohlmeyer, che la sessualità umana presenta conformazioni svariatissime, e ciò vale anche per l'omofilia. Quel che nell'esercizio della sessualità è naturale o innaturale dipende dalle singole culture. « Sarebbe una stranezza » scrive Pohlmeyer « postulare l'esistenza di un'unica cultura o natura che sia vincolante per tutti gli uomini ». Posto che l'omosessualità costituzionale sia una condizione non modificabile, il rapporto eterosessuale praticato da un individuo omosessuale sarebbe « addirittura contro natura ». In ogni caso « le motivazioni classiche su cui poggiava la condanna dell'omosessualità non reggono ». Perciò « quali che siano gli atteggiamenti di fondo verso l'omofilia, la condanna degli omosessuali non può continuare a sussistere. Nessuno può essere tenuto responsabile di ciò che non ha scelto liberamente ». Più in generale « si devono rivedere i criteri della morale sessuale. In special modo va riesaminata la (...) centralità della

(3) Cfr. H. HAAG, *Du hast mich verzaubert*, Einsiedeln 1980.

funzione genitale ». Occorre approntare, continua Pohlmeyer, « soccorsi pastorali » guardandosi bene da « esclusioni affrettate » e in effetti « la pastorale (in questo caso della Chiesa cattolica) in molti luoghi si è allontanata dalle dichiarazioni ufficiali » e porge « forme concrete di aiuto ». Naturalmente non poteva mancare, sotto la penna di Pohlmeyer, un richiamo all'evangelo quale « messaggio di liberazione per tutti » e al comandamento cristiano dell'amore.

Un tempo in ogni buon catechismo il « peccato impuro contro natura », cioè la sodomia perfetta, era annoverata, *secundum Scripturas* (4), tra i quattro peccati che gridano vendetta al cospetto di Dio. Ora, come abbiamo visto, su una rivista pubblicata da religiosi un religioso non si perita di insegnare che in certi casi potrebbe essere « contro natura » un comportamento non omosessuale. Gli è che, secondo Padre Pohlmeyer e altri come lui, il valore delle azioni non dipende da una norma morale oggettiva, bensì dalla qualità del soggetto agente, dalla sua natura. Non è affar nostro valutare gli argomenti « scientifici » che Pohlmeyer dogmaticamente accampa: ricorderemo soltanto che, a detta di un Sigmund Freud, l'omosessualità non sarebbe la disposizione congenita di taluni individui, bensì il risultato di una « deviazione delle energie sessuali provocata da un certo arresto dello sviluppo sessuale » (5). A noi preme piuttosto notare come dietro la bardatura scientifica o pseudoscientifica del discorso di Pohlmeyer si disegni ancora una volta l'ombra di antichissimi errori mai spenti, di dottrine remote eppure, nel loro nocciolo, tenacemente e subdolamente vive. « A quel modo che (...) l'oro, posto nel fango, non perde la sua bellezza ma conserva la propria *natura* perché il fango non può in nulla danneggiare l'oro, così affermano che loro stessi, quali che siano le azioni iliche nelle quali si trovano implicati, in nulla ricevono danno né perdono in fondamento spirituale. Perciò i più perfetti tra loro commettono tutte le azioni

(4) Cfr. *Gen.* 18, 20.

(5) Questa asserzione del Freud è richiamata in *FMG Information* n. 29, novembre 1986, 10. Fra i provvedimenti volti a ridurre la natalità i teorici americani della *Planned Parenthood/World Population*, l'associazione statunitense affiliata alla *International Planned Parenthood Federation*, suggerivano nel 1969 anche un « accrescimento del numero di individui omosessuali » (si veda il prospetto riportato da *FMG Information* n. 29, novembre 1986, 10). Ciò presuppone ovviamente che l'omosessualità sia una disposizione acquisita e non congenita; del resto l'odierno movimento degli omosessuali che sempre più ingagliardisce sembra rispondere proprio a un disegno preordinato.

proibite a proposito delle quali le Scritture assicurano che chi le compie non erediterà il Regno di Dio (*Gal.* 5, 21) ». Tale, secondo Ireneo (6) era la persuasione dei seguaci di Valentino. Ma nel convincimento che nessuna azione fosse di per sé buona o cattiva i Valentiniani non erano soli: « Gli uomini sono salvati dalla sua (di Simone) grazia e non per le opere giuste. Non vi sono infatti opere giuste di per sé ma solo accidentalmente (...). Perciò i sacerdoti del loro (dei Simoniani) culto misterico vivono scostumatamente » (7). « Non vorrei credere che presso costoro (i Carpocraziani) si facciano azioni empie, illecite e vietate; ma nei loro libri è scritto così ed essi così spiegano dicendo che Gesù avrebbe parlato in segreto privatamente ai suoi discepoli e apostoli e avrebbe chiesto loro di confidare questi segreti a quanti ne fossero degni e vi prestassero ascolto. Infatti l'uomo si salva per la fede e l'amore; le altre cose sono indifferenti e vengono stimate buone o cattive secondo l'opinione degli uomini, ma non v'è nulla che sia cattivo di per sé » (8). Non fa quindi meraviglia l'apprendere che i Cainiti tenevano in gran conto gli abitanti di Sodoma (9) e che l'*askemosúne* l'« atto turpe » col quale San Paolo definisce le pratiche omosessuali (*Rom.* 1, 27) veniva intesa dai Naasseni come la « mancanza di forma » (*skema*), cioè come la « prima e beata essenza priva di forma, causa di tutte le forme per gli esseri che hanno forma » (10) e che nelle parole dell'Apostolo in *Rom.* 1, 26 s. era « contenuto il loro (dei Naasseni) celato indicibile mistero del beato piacere » (11).

Si è osservato che l'errore fondamentale dei testi pubblicati da *17-aktuell* sta nel non distinguere fra la tendenza (o « costituzione » ammesso che questa sia veramente dimostrabile) omosessuale e gli atti omosessuali (12). Ciò è sicuramente vero ma bisogna specificare che quell'indistinzione muove da un *próton pseudos* cioè dalla generale tendenza al disconosci-

(6) Iren., *haer.* 1, 6, 25.

(7) Iren., *haer.* 1, 23, 35.

(8) Iren., *haer.* 1, 25, 5.

(9) Iren., *haer.* 1, 31, 1.

(10) Hipp., *ref.* 5, 7, 18.

(11) Hipp., *ref.* 5, 7, 19.

(12) Cfr. *FMG Information* n. 29, novembre 1986, 9: « Der Grundfehler in all diesen Darlegungen liegt darin, dass nicht differenziert wird zwischen homosexueller Neigung (oder, wenn die "Wissenschaft" das wirklich vorurteilsfrei ergäbe, Veranlagung) und homosexuellem Tun ».

mento delle essenze (13), in particolare della struttura naturale e moralmente inviolabile dell'atto sessuale (14) e dal credere che l'uomo possa dare oltre che l'esistenza anche l'essenza delle cose (15). Proprio questo rifiuto delle essenze che, secondo la tradizionale filosofia e teologia cattolica, sono forme e radici rispecchianti tipi dell'intelletto divino (16), spiega perché il Pohlmeyer (ma non soltanto lui!) possa recare in dubbio la «centralità della funzione genitale». In effetti l'atto sessuale è per essenza ordinato alla generazione.

Il supplemento *17-aktuell* era da poco uscito quando il 31 ottobre 1986 veniva pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede una «Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali» (17) dove si riaffermava la dottrina tradizionale della Chiesa e si denunciavano accuratamente gli errori e la tattica di coloro che appunto quella dottrina mirano a scalzare. Questa «Lettera» sortirà l'effetto di un raddrizzamento salutare oppure farà la stessa patetica fine che han fatto altri documenti consimili degli ultimi anni, per esempio la dichiarazione *Persona humana* del 1975 (18)? Noi propendiamo francamente per la seconda ipotesi: il male è ormai troppo radicato, ramificato, divulgato. Scriviamo ciò nella piena consapevolezza dell'indefettibilità della Chiesa e con tutto il rispetto per chi dissentisse da noi su questo punto.

Crediamo di non fare un accostamento improprio se diciamo che nella Lettera del Cardinal Ratzinger, nonostante la pacatezza del tono e la moderazione del linguaggio, ci pare di cogliere quello stesso grido di dolore che quattro secoli fa si espresse in un documento ben più considerevole e diversamente intonato: *Exterminare eam nititur aper de silva et singularis ferus depascitur eam (...). Insurgunt magistri mendaces (...) quorum lingua ignis est, inquietum malum, plena veneno mortifero*

(13) Cfr. R. Amerio, *Iota Unum*, Milano-Napoli 1985, 363-365.

(14) Amerio, *op. cit.*, 357, 557.

(15) Amerio, *op. cit.*, 365.

(16) Amerio, *op. cit.*, 556 parla a questo proposito soltanto di «filosofia». In realtà è anche dottrina teologica fondata sulla Scrittura (cfr. *S. th.* I, q. 14, a. 8; a. 12 ad. 3; q. 16, art. 1 resp.) e qualificata abitualmente come *sententia certa*, cfr. L. Ott, *Compendio di teologia dogmatica*, ed. it. Torino 1969, 136.

(17) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 31.10.1986, 5. La Lettera porta la data del 1°.10.1986.

(18) Cfr. *AAS* 68, 1976, 77-96. La Dichiarazione porta la data del 29.12.1975.

(...). Vera sacrarum literarum interpretatione posthabita, quidam, quorum mentem pater mendacii excaecavit, ex veteri haereticorum instituto apud semetipsos sapientes, scripturas easdem aliter quam Spiritus sanctus flagitet, proprio dumtaxat sensu, ambitionis, auraeque poularis causa, teste apostolo, interpretantur, imo vero torquent et adulterant: ita ut iuxta Hieronymum iam non sit evangelium Christi, sed hominis (...): Contra apostoli doctrinam plus sapere volunt, quam oporteat quorum garrulitas, ut inquit Hieronymus, sine scripturarum auctoritate non haberet fidem, nisi viderentur perversam doctrinam etiam divinis testimoniis, male tamen interpretatis roborare » (19). Noi siamo d'avviso che i falsi maestri di oggi, cioè i titolari del magistero parallelo, non si cureranno del documento romano sulla cura pastorale delle persone omosessuali più di quanto i *magistri mendaces* del sedicesimo secolo si curarono dell'*Exurge Domine.*

GIOVANNI TORTI

(19) Bolla *Exurge Domine* del 15.6.1520 presso Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio* XXXII, 1049.

CULTURA
E DESACRALIZZAZIONE

Il nostro io culturale più profondo, sapendolo o no, volendolo o fingendo di non volerlo, si riconosce in gran parte, non appena s'affacci a se stesso, in quel ritratto abbagliante dell'uomo moderno che Nietzsche ha tracciato nel 1882 (forse a Genova, dove più volte soggiornò in quell'anno): «Avete sentito di quel folle uomo — scrive nella *Gaia scienza* — che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente "cerco Dio! cerco Dio! (...) dove se n'è andato Dio? — gridò — ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo:* voi ed io!" (...). Dov'è che ci muoviamo noi, via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? (...). Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? (...). Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? (...). Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!». In realtà, dobbiamo ammettere che i riti espiatori che moltiplichiamo per diventare dèi — dai riti politici ai riti tecnologici — incensano uno dei dogmi fondamentali della modernità: che il progresso è tanto più grande quanto più radicalmente si astrae da Dio. Il nome proprio di questo atteggiamento, che in modo inequivocabile è fondamentale e normale per la quasi totalità della cultura contemporanea, è appunto desacralizzazione, ovvero laicismo. In altri termini è dogma tipicamente contemporaneo (talmente acquisito da rimanere per lo più sottinteso e spesso anche nascosto, con sterile e ipocrita vergogna) che *la cultura come tale* astragga, anzi, *debba astrarre da Dio,* dunque dal nostro rapportarci a Dio e dalla rivelazione di Dio.

Per comprendere il significato di questo peccato capitale della modernità è necessario chiarire daccapo la differenza tra *laicismo* e *laicità* — giova sempre chiarirci ulteriormente questa differenza fondamentale —: infatti, specialmente della *parola* «laico» ci stiamo più o meno tutti crescentemente riempiendo la bocca — svuotandoci dunque l'intelligenza del suo

significato più autentico — proni agli esemplari linguistici dei sedicenti politici e dei sedicenti intellettuali.

Si tratta dunque di porre il problema sotto una forma interrogativa così semplicemente e drasticamente formulata: la cultura come tale è laica? Per rispondere è necessario muovere dal concetto di cultura, che così si può formulare nel modo più semplice e rigoroso: *la cultura è la pienezza dell'uomo*, il suo attuarsi e manifestarsi intero, secondo tutte le ordinate potenze che gli sono proprie e costitutive: è l'attuarsi dell'essenza dell'uomo come ente finito intelligente libero. In questo senso la dialettica della cultura è la medesima dialettica del progresso umano, anzi *la cultura è la forma eccellente del progresso* di cui l'uomo è costitutivamente capace. Infatti, a rigore, il progresso vero non è nient'altro se non la crescita nell'adeguazione dei mezzi ai fini propri dell'uomo stesso, mediante sempre nuove forme di mezzi che la cultura « inventa ».

In questo senso forte, dunque, il sostantivo cultura non tollera nessun aggettivo, se non quello pleonastico di « umana »: e dunque, a rigore, non tollera né l'aggettivo di laica né quello di cristiana, né quello di laicistica né quello di atea, né di scientifica né di umanistica, e nemmeno di antica o moderna ecc. Impone, invece, un solo termine in rapporto con quello di cultura, senza il quale dunque non si può determinarne l'essenza. Tale termine designa ciò che è radicalmente *altro* dalla cultura, oppure ciò che le si oppone: ossia o come *natura*, o come *anticultura*. Per cui del mondo non umano dobbiamo dire che è aculturale; e così dobbiamo definire come anticulturale tutto ciò che in qualche modo e misura sia orientato in una direzione *sostanzialmente difforme dalla finalità intrinseca, dall'essenza stessa dell'uomo*, cioè che *non concorra alla perfezione dell'uomo nella sua integralità*.

Si deve dunque concludere, molto abbreviatamente, che la cosiddetta cultura della desacralizzazione è il modello dell'anticultura; che *il laicismo è la radicale negazione della laicità*, ossia di ciò che costituisce l'uomo in quanto *metafisicamente orientato* secondo la propria essenza, cioè come ente finito intelligente libero, che può essere e pensarsi tale solo in quanto la rivelazione divina lo illumina come tale, cioè come ente *creato* da Dio, suo sommo Principio e Fine. La laicità implica dunque un *rapporto costitutivo e positivo tra ragione e fede*; e il termine con il quale la cultura si pone in una relazione positiva, creativa, è la religione: il piano religioso *suppone* come necessario il piano della laicità ed il piano della laicità *esige* come necessario suo compimento soprannaturale la religione,

come compimento appunto della sua naturale e costitutiva religiosità. Il *laicismo* nega invece la possibilità o addirittura la necessità ed il senso stesso di tale rapporto fra natura e soprannatura, perché *in radice nega il sacro come tale.*

Se appena si risalga ai significati originari del termine laico, tali tesi si restituiscono e confermano con chiarezza ulteriore. Il sostantivo greco *laòs,* da cui l'aggettivo *laicòs,* ha un significato ben poco nobile, designando sì il popolo, ma come massa, quasi gregge umano; e *laicos* accentua questo significato limitativo designando principalmente « volgare »; e ancora più pesante è l'accentuazione negativa che si ritrova nel verbo *laicòzoo,* che significa « fornico » e « mi prostituisco », ossia faccio ciò che appunto è più volgare e più tipico della massa come gregge umano; per cui sarebbe facile, tuttavia non impropria, la battuta secondo cui il laicismo corrisponderebbe ad un atteggiamento di fornicazione e prostituzione culturale. Ma nel greco del Nuovo Testamento, come spesso accade rispetto al greco classico, il significato di *laòs* ne accentua invece al massimo la positività, in quanto sottintende normalmente la specificazione *thoû Theoû,* ossia « di Dio », e dunque significa « popolo » ma in quanto convertito a Dio, « popolo di Dio ». S. Pietro nella sua lettera apostolica (I *Petr.* II 9) usa *laòs* appunto nel senso dell'insieme dei battezzati, indistintamente clero e non clero. E *kléros* designerà sempre più definitamente coloro *del popolo di Dio* cui è assegnato per sorte provvidenziale (*kléros* significa appunto sorte) un particolare compito *nel* popolo di Dio. *Non c'è dunque contrapposizione alcuna tra laico e clero,* anzi, al contrario, c'è *differenziazione di forme reciprocamente necessarie.* Alla fine del I secolo, il terzo successore di S. Pietro, Papa Clemente I, nella sua lettera apostolica designa con *laòs* appunto il battezzato *non sacerdote*: il laico è dunque tale in un rapporto reciprocamente costruttivo con il sacerdote come l'espressione per eccellenza del sacro. Il senso originario e proprio di laico non contiene dunque affatto significati riducibili a quelli di « mondano », nel senso di irreligioso; del resto anche il senso originario e proprio di *profano* designa l'atteggiamento del porsi *pro fanum,* cioè davanti al tempio, con la intenzionalità dell'entrarvi o comunque del riconoscerlo come proprio del sacro.

Laico, nel suo senso originario e proprio, implica dunque una *autonomia* non già rispetto al sacro, bensì rispetto al sacerdote, il quale è, per sé, pienamente laico tra i laici come popolo di Dio, ma con un compito sacramentale affidatogli da Cristo stesso mediante il potere apostolico. La laicità, dunque,

si costituisce in primo luogo secondo un *rapporto necessario e positivo nei confronti del sacro*; in secondo luogo, l'*autonomia* costitutiva del laico non significa affatto *autosufficienza*, né rispetto al sacro né rispetto alla sacramentalità. Né potrebbe essere diversamente, in quanto *uno e comune è il fine* sia del laico che del clero, e *diversi i mezzi*, reciprocamente autonomi come mezzi, ma non autosufficienti, in quanto sono mezzi solo in ordine al fine che li costituisce, orienta ed arricchisce.

A questo punto è utile individuare *due atteggiamenti negativi tipici:* da un lato quello del laico che snaturi il rapporto ordinato tra mezzi e fini, tenendo a ridurre o ad alterare fino ad eliminare i fini, assolutizzando i mezzi, dunque *dissacrandoli*; dall'altro lato l'atteggiamento del sacerdote che snaturi il medesimo rapporto mezzi-fine, non tenendo in debito ordinato conto i mezzi, tendendo dunque a saltarli e ad eliminare con essi tutto ciò che è propriamente laico. Sono due atteggiamenti che si corrispondono ed equivalgono e che appunto possiamo chiamare laicismo (costitutivamente anticlericale) e clericalismo: due alterazioni e della laicità e del sacerdozio rispetto al loro ordine proprio e costitutivo. Ora, ciò che più importa qui sottolineare è che, così come *il laicismo è negazione radicale della laicità*, allo stesso modo *il clericalismo nega la laicità* e dunque la sacertà stessa che inerisce al significato di popolo come « popolo di Dio ». Ma quando il popolo non è più « di Dio » ma tende sempre più ad astrarre da Dio — ciò che più propriamente significa ateismo: astrazione da, non negazione di Dio — e dunque non può più chiamarsi propriamente laico, per ciò *il clero che sia ordinatamente tale si oppone al laicismo come degenerazione della laicità*; solo in quanto la laicità stessa, degenerandosi, si oppone essa per prima al sacro in quanto tale e a tutto ciò che concerne il sacro, dunque anche al clero. Perciò sarà sempre meno facile che da una società laicista il sacerdote, che è « scelto » nel suo ambito, non inclini in qualche modo, almeno per sano istinto di legittima difesa, ad un clericalismo che, radicalmente, contiene e comporta una deformazione della sua essenza e natura. Una società, quanto più è laicista, tanto più genera e potenzia il clericalismo, a cominciare da quel *clericalismo della dissacrazione* che corrisponde al suo essere *religione dell'empietà*, cioè *assolutizzazione delle unilateralità, fanatismi, settarismi e astrazioni d'ogni genere*: tutto ciò che, proprio per questo, il laicismo tenta di contrabbando d'attribuire a quel clero che non vuole vedere come sacerdote, cioè portatore di quel sacro che egli di fatto, e velleitariamente anche in teoria, nega e dunque vuol vedere assolutamente scomparso in quanto insensato. Senonché il gioco del

clericalismo è esattamente dello stesso tipo di quello anticlericale: si tratta di litigi cainescamente fraterni, che rispecchiano una delle tante pseudoalternative che avvelenano e isteriliscono la cultura contemporanea, in direzione distruttiva, alla lunga e alla fine, sia della laicità che dello stesso laicismo, e in ogni modo, indubbiamente, della cultura come tale, che sempre più normalmente si camuffa spacciandosi per tale quanto più è *vendibile* in quanto *anticultura.*

Tale situazione impone ulteriormente la necessità di avere chiarezza totale in quest'ordine di categorie e di concetti, nonché la necessità di un uso proprio rigoroso ordinato di termini come laicità e laicismo, che invece siamo purtroppo abituati ad interscambiare normalmente, con la più grande facilità e faciloneria — forse noi cattolici per primi —, tanto spesso sprovveduta quanto maliziosa ed in ogni caso rozza e disastrosamente confusionaria. Il che significa che è necessario avere la massima chiarezza in rapporto ai concetti di *autonomia* ed *autosufficienza,* che stanno alla base della differenza fra laicità e laicismo e, se si vuole, fra cultura propriamente tale e anticultura, propria della dissacrazione. Infatti l'uomo concepito come autosufficiente è appunto l'uomo per il quale non ha senso il sacro, non avendo senso Dio — non viceversa! —; per converso, l'uomo che la rivelazione divina manifesta compiutamente a se stesso come creatura di Dio è l'uomo concepito come autonomo di quell'autonomia che il Creatore stesso gli ha conferito facendolo essere intelligente libero. Perciò *i concetti di laico e laicità sono per eccellenza cristiani,* a dispetto di tutte le pretese diverse dei laicismi e clericalismi di tutti i colori. Il laicismo, infatti, cieco al sacro, non può né vuole riconoscere che il segno cardinale del cristianesimo come somma religione è la *consecratio mundi,* non la sua distruzione o svalutazione. E dunque non può né vuole riconoscere, ad esempio, che « il teorico più profondo, più lucido e genialmente equilibrato » della laicità è stato proprio — come ha sostenuto Sciacca — quel S. Tommaso che si vuole contrabbandare — spesso in campo sedicente cattolico — come fomentatore dei più oscuri clericalismi o comunque prono ad essi. Tommaso d'Aquino ha invece intuito possentemente — ciò che nel mondo contemporaneo ha fatto Rosmini — che fondare e dunque difendere la laicità era ed è, fra l'altro, la strada migliore per oppugnare il laicismo, mettendone in luce la logica come la logica di tutte le posizioni di *dissacrante autosufficienza* che fanno le mostre di credere, o credono per autoinganno, di *difendere l'uomo* e di spendersi per la causa dell'uomo e dei suoi

diritti — grandioso sofisma! —, che è la bandiera spiegazzata e versicolore di tutti gli «umanesimi» più o meno apertamente sedicenti assoluti, ma in realtà *perdendo l'uomo*, in quanto è concepito da tale logica come avente come fine l'uomo stesso e il mondo. La coerenza del laicismo è dunque, prima, la *confusione fra mondano e religioso* e, poi, *la mondanizzazione del religioso e l'idolatria del mondano*, che generano i clericalismi dei « bigotti della miscredenza », con tutte le gerarchie ed i rituali connessi con le sètte che essi proliferano. Laicità è invece fondazione e difesa dell'uomo in quanto *ragione ordinata*, logos umano in armonia creaturale con il logos divino che lo fonda; il suo principio fondamentale è dunque che *la ragione naturale come tale è capace di verità*, se pure nei limiti connessi con i limiti costitutivi dell'uomo: nel suo ordine è verità assoluta che, in quanto tale, richiede, per farsi perfetta, l'illuminazione trascendente della fede; così come la fede richiede necessariamente, per poter essere perfetta, la ragione nel suo dispiegamento *intero* e dunque *ordinato*. Infatti, come afferma S. Tommaso, « credere est cum assensu cogitare », cioè è assentire da parte dell'intero uomo, perfezionato dalla grazia — intelligenza e libertà dispiegate —, alla verità, verità di Dio, del mondo e dello stesso uomo. Per ciò la cultura non è tale, bensì anticultura, ogni qualvolta si riduce a posizioni scettiche, relativiste, pragmatiste ecc., tutte posizioni tipiche della cosiddetta cultura contemporanea.

Il concetto ordinato e proprio di laicità fonda dunque e massimamente sottolinea con la reciproca autonomia la reciproca necessaria collaborazione del piano della cultura e del piano della fede: scindere i due piani ed assolutizzarli è insieme confonderli e distruggerli. L'uomo moderno e contemporaneo soffre essenzialmente di tale scissione. L'autosufficienza della ragione genera le forme autodissolutorie dell'uso irrazionale della ragione, che chiamiamo appunto razionalismo; e la fede disgiunta dalla ragione si riduce a fideismo, cioè a fede né vera né intera, perché di un uomo dimezzato, privo di alcunché di costitutivo. « Una fede che non diventa cultura — precisa Giovanni Paolo II — è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta ». Come la teologia è compimento della filosofia, così la fede è compimento della cultura; e come non si dà teologia senza filosofia, così non si dà fede vera senza cultura, cioè senza l'uomo nella sua pienezza. La fede infatti, che è essenzialmente grazia di Dio, presuppone in chi la riceve il dono totale di sé — dimensione che la cosiddetta cultura mostra di ignorare o di disprez-

zare, salvo a tollerare le più incredibili coazioni —: e l'offerta è tanto più pienamente tale quanto più è offerta delle primizie, del nostro essere interamente noi stessi, nel dispiegamento totale della nostra essenza.

Il laicismo viola appunto l'autonomia delle facoltà costitutive dell'uomo facendole assolute, autosufficienti; in primo luogo dogmatizzando la ragione che, ubriaca di sé, sotto diverse maschere « critiche », partorisce i mostri più irrazionali ed autodistruttivi — sempre più macroscopici, purché la nostra crescente cecità ci consenta di distinguerli: dall'idea di guerra totale al genocidio in atto e crescente dell'aborto. L'autosufficienza dell'uomo, vessillo delle internazionali laicistiche, è contraffazione, caricatura tragica dell'uomo; è la sua distruzione in quanto negazione della sua integralità mediante la *sostituzione radicale della teologia con l'antropologia,* per far posto all'« essere supremo », secondo l'espressione di Marx, che è l'uomo, massima falsificazione dell'uomo mediante il massimo alibi della sua difesa: è l'esempio più patente e macroscopico di anticultura. E questa è una tentazione tipicamente moderna; anche se, a meglio pensare, resta la medesima di Adamo. Satana, che significa il divisore — si potrebbe dire il seminatore di autosufficienze falsanti autonomie —, in fondo ha offerto ad Adamo, mediante Eva, per riuscire più persuasivo, il massimo del progresso umano, cioè la possibilità di diventare come Dio quasi con la rapidità del premere un bottone: di farsi cioè immediatamente religiosissimo della religione dell'uomo assolutizzato — « essere supremo » —, il quale può esser tale solo senza Dio, cioè *prescindendo da Dio.*

L'ateismo come astrazione da Dio è il culmine delle riduzioni dell'uomo, delle prospettive che mentono sull'integralità dell'uomo riducendolo ad una sua parte, fino a ridurlo a frammento insensato, a *rottame*: inevitabilmente dunque le spese di tali riduzioni le fa sempre e soltanto l'uomo stesso, che la cultura, non fedele ai compiti suoi propri e costitutivi, viola e impoverisce, anziché farlo progredire secondo l'ordine intrinseco a tutte le sue dimensioni costitutive, ai suoi valori. Così all'interno dell'anticultura le scienze particolari si sviluppano scindendosi da contemplazione e sapienza, facendosi crescentemente nemiche della scienza stessa come tale, una volta strumentalizzate tecnicisticamente tutte le scienze; per cui specializzazione ed universalizzazione del sapere si muovono in direzioni tendenzialmente divaricate fino all'opposizione, o concorrenti fino alla confusione ed allo snaturamento di entrambe; e l'autonomia costitutiva della cultura degenerando tende a co-

struire umanesimi antireligiosi e areligiosi, cioè in realtà disumanesimi assoluti, fanatizzazioni dell'uomo.

In conseguenza di tutto ciò, diagnostica Giovanni Paolo II, lo stesso « avvenire dell'uomo e del mondo è minacciato »; in tutti questi casi infatti è venuto radicalmente meno il principio assoluto di ogni forma di cultura, che ogni forma di cultura autentica non fa che dimostrare e manifestare in modi sempre nuovi, cioè « la trascendenza dell'uomo sul mondo e di Dio sull'uomo ». Tale principio contiene il più profondo legame della fede e della cultura e segna il perimetro metafisico dell'uomo nella sua integralità: violare tale perimetro od omettere una sola minima parte dell'area metafisica che esso segna comporta una *menzogna sull'uomo*, un suo più o meno grave impoverimento, la cui logica necessaria conduce alla sua perdita o autodistruzione. Il problema più grave intrinseco alla cultura è per ciò la determinazione dei principi metafisici che la fondano; e ciò non è possibile se non avendo respinto tutte le tentazioni dei relativismi vecchi e nuovi, in realtà irrazionalismi, usi disordinati della ragione, disconoscimenti del logos umano connessi con il disconoscimento del logos divino.

Inconfutabilmente noi cattolici abbiamo la massima responsabilità anche culturale rispetto a tale compito; e dunque abbiamo anche la massima responsabilità di tutti gli *aborti* di tale compito, ossia di tutte le *piaghe* della sedicente cultura cattolica, spesso tanto poco e malamente sia cultura che cattolica, tanto occupata com'è nello svolgere e nel percorrere le passatoie storiche lastricate di ben predicate intenzioni, che spesso in realtà si fanno strumenti per sempre più profonde divisioni e settarismi, per sempre più gravi ignoranze e confusioni.

La responsabilità della cultura cattolica deve dunque attraversare, oggi, il fuoco di terribili diagnosi, quale quella tracciata nel '56 da Cioran, che ne *La tentation d'exister* scrive: « Consumato fino all'osso, il cristianesimo ha smesso di essere una fonte di stupore e di scandalo, di scatenare crisi o di fecondare intelligenze. Non mette più a disagio lo spirito né lo costringe al minimo interrogativo; le inquietudini che suscita, come le sue risposte e le sue soluzioni, sono fiacche, soporifere: nessuna lacerazione promettente, nessun dramma può più avere origine dal cristianesimo. Ha fatto il suo tempo: ormai la Croce ci fa sbadigliare... Quanto a tentare di salvarlo, di prolungarne il corso, non ci pensiamo neppure; semmai suscita la nostra... indifferenza ».

PIER PAOLO OTTONELLO

SAN GREGORIO DI NAZIANZO: L'UOMO ATTRAVERSO ALL'ORATORE

(parte quinta)

X. *Comprensione ed umanità*

Quest'amore della pace che soggiaceva alla sua polemica scaturiva da una tenerissima ricchezza umana. Sicuramente lo aiutava la delicata e fine sensibilità del suo temperamento, così vibratile ed incline all'espansività ed alla comunicazione affettuosa, ma un fermento decisivo vi introdusse il cristianesimo, tutto incentrato sulla carità (cfr. *Or.* XXIV, 2 col. 1172 B 13-C 9; SC. 284, p. 42, 6-13). Gregorio che aspirò tanto alla solitudine (cfr. *Or.* II, 6 col. 413 B 1-9; SC. 247, p. 94, 9-15; III, 1 col. 517 A 4-9; SC. 247, p. 242, 2-6; X, 1 col. 828 A 9-B 9; XII, 4 col. 848 A 3-12...), era anche tanto capace di stare con gli altri.

Soprattutto con i suoi fedeli, sia di Nazianzo che di Costantinopoli, stabiliva facilmente rapporti d'intima cordialità, che provocavano una corrispondenza altrettanto premurosa (91).

(91) Cfr. II, 102; III, 3 col. 520 B 3-5; 7 col. 524 A-8; SC. 247, p. 250, 1-8; XVII, 7 col. 973 D 1-3; XXIV, 2-3 col. 1172 B 7-D; SC. 284, pp. 42-44, 4 (ci sono un abbandono commosso ed una tenerezza trepida; si sfoga una nostalgia genuina); XXVI, 1-2 (è una pagina lenta e tranquilla, nella quale l'autore esprime il suo affetto con una distesa apertura di cuore; c'è un tono confidenziale che traspare fresco da quella stessa analisi psicologica che sa più di effusione che d'indagine; lascia che le parole fluiscano senza incanalarle in argini programmati e conservando loro la cadenza di una conversazione rilassata. Il vescovo è contento di parlare con i suoi fedeli: proprio, di parlare; non pensa, in quel

Non si trattava però solamente di un'affabilità che si riversasse con facilità in dimestichezza: in *Or.* XXVI, 2 col. 1229 C 7-8; SC. 284, p. 228, 24 asserisce di essersi esposto a pericoli per il suo gregge, e subito dopo (cap. 3) confessa il suo timore che lupi, assassini e ladri di vario genere abbiano da farne strage, e rivendica il proprio disinteresse di pastore, dedito a pascolare

---

momento, a comunicare loro un messaggio, si concede una libera espansione dell'animo. Certo ritmo vagamente sentenzioso non è concentrazione concettuale, è lo sviluppo paratattico di chi procede passo passo senza aver in anticipo tracciata la via, come certe immagini, più che illustrazioni, sono indugi su sfondi amenì); 4 (col. 1233 A 7-14; SC. 284, p. 234, 17-23: — poiché sono tornato, raccontiamoci a vicenda ciò che abbiamo fatto nel frattempo, ogni azione, ogni minuto: scambiamoci le nostre confidenze! — E' resa con trasparente immediatezza l'esigenza d'intimità: Gregorio sa benissimo che nell'intervallo non erano intercorsi eventi di rilievo che potessero influenzare la vita della Chiesa. Ma sono proprio le piccole cose che desidera sentir narrare, « non solo ogni parola ed azione, ma anche ogni circostanza ed il frammento più breve ed esiguo di ogni singola ora »: è la totale apertura d'un'anima, dove ogni riserva costituirebbe un'offesa; è il tralasciare tutto il resto per un dono vicendevole. C'è un po' del candore di bimbi e d'innamorati che pretendono un possesso completo); XXVII, 5 (col. 17 A-1; SC. 250, p. 80, 1-2: « Vi chiamo ancora fratelli, sebbene non abbiate disposizioni fraterne »: il poliptoto, portato dalla spontaneità del linguaggio, è efficace, perché istintivo e ben calcolato. Non siamo più all'espressività del sentimento, ma all'affettività guidata dalla coscienza; qui il trasporto del cuore invece di essere colto, viene inserito; nasce dalla mente invece che dall'impulso. Quest'amore che supera l'incorrispondenza ed è privo del supporto della simpatia, rappresenta un'altra dimensione quella superiore della sfera intellettivo-volitiva. In *Or.* XXXVII, 18 col. 304 B 11-13, dopo una fervida esposizione trinitaria, dichiara di volerla imporre all'interlocutore e gli dice: « Perdona la mia passione. Provo dolore anche per quelli che mi odiano; sei mio membro, anche se ora mi vieni amputato, ma può darsi che mio membro torni di nuovo ad esserlo; per questo motivo ti parlo con benevolenza ». L'affetto non è solo un problema di inclinazione, lo è, ancor più, di trasmissione di valori; la parentela stabilita dalla comunanza di natura umana e di figliolanza divina implica la devoluzione della salvezza: il procurare questo dono è la prova più valida dell'amore); XXXVI, 1 (col. 265 A 5 - B 1: « Mi chiedo meravigliato in che cosa consista l'attaccamento che provate per i miei discorsi e quale sia la causa per la quale siete stati conquisi dalla mia voce ... fino al punto che mi sembrate trovarvi con me nel medesimo rapporto, che hanno gli oggetti di ferro verso la calamita. Infatti pendete da me e vicendevolmente, tenendovi l'un l'altro, e tutti da Dio » e continua ammirando, stupito, quella catena intrecciata dallo Spirito Santo, sebbene non ne trovi il motivo in propri meriti. C'è un'apertura permeata di tenerezza; non guarda tanto a sé quanto a loro; su quella gente affascinata ad ascoltarlo egli stende un velo di contenuta commozione. E' certo convinto di parlar bene, ma sa anche che quello non basta a spiegare il successo: gli si spalancano allo sguardo le regioni misteriose della grazia divina e della psicologia umana); 3 (ribadisce la brama del pubblico per i suoi discorsi e se ne ricerca i motivi); XLII, 27 (col. 492 C 1-2: denomina i fedeli di Costantinopoli « mio popolo » e rivendica il possessivo anche di fronte ad un successore; la comunione realizzata è ormai diventata un assoluto sottratto alle contingenze, è una figliolanza spirituale sulla quale gli eventi non possono nulla).

le pecore e non se stesso, sollecito delle loro esigenze e disposto per loro a qualsiasi sacrificio (4 coll. 1232 C 8 - 1233 A 6). In *Or.* XXXIII, 15 col. 233 A 7-14 celebra la sicurezza della sua comunità, ben tutelata da banditi e da lupi, ne prevede l'incremento e si dice pronto, in nome del Buon Pastore, ad immolare la sua vita per essa; in XXXVI, 10 col. 277 A 9 - B 5 si rivolge ai suoi fedeli e, sulla traccia di S. Paolo (I *Thess.* 2, 19-20), li proclama suo vanto e sua difesa, capolavoro della sua ortodossia trinitaria (92) da opporre a qualsiasi detrattore (93).

Quando poi quest'ortodossia trinitaria si fece così intransigente e rigida da arrivare allo scisma che separò la comunità monastica nazianzena dal suo vescovo, Gregorio intervenne rivolgendosi ai dissidenti con comprensione insieme ed energia; non li respinse ma neppure li blandì; li richiamò; nel supremo valore dell'unità collocò con agevole naturalezza il ricupero di quello in grazia del quale avevano reagito (94). In *Or.* VI, 8 col. 732 A 4 - B 2 immagina superato il dissidio ed interpreta l'esperienza di rancore come uno stimolo alla pace; tenta di nobilitare l'evento infondendovi una provvidenzialità: è una scusa, ma trepida e soprattutto incitatrice ed ammonitrice; quel suo

---

(92) In *Or.* III, 6 col. 521 C 1-14; SC. 247, p. 248, 8-18 celebra con affettuosa cordialità la Chiesa di Nazianzo per la sua ortodossia. La piccolezza della città, così vezzeggiata e così confortata con le identificazioni bibliche, fa spiccare ancora di più la magnanimità di quella fede integra ed indiscussa. E' il ritratto della situazione presente, ma quelle formule dogmatiche concise e terse costituiscono anche una raccomandazione per il futuro. Lo spunto su Betlemme è d'una squisita finezza e felicità.

(93) La similitudine che lo traspone in un artefice (col. 277 B-5) non è verbosa ma nemmeno frettolosa: si direbbe quasi che indugi un istante (anche la citazione inserita ha un effetto rallentante) nella contemplazione dei suoi fedeli quali convincente testimonianza della sua arte. Getta uno sguardo di amichevole compiacimento su quanti lo hanno seguito pur in mezzo alle vessazioni ed agli scandali dell'opportunismo e lascia affiorare anche un palpito di ammirazione e di riconoscenza: in fondo quella povera gente aveva un bel merito. Per questo non ha fretta: né per sé, né per loro. E' una carezza ed è un incoraggiamento.

(94) *Or.* IV, 10. Vede nello scisma, che pur era stato intrapreso nel nome dell'integrità della fede, una stonatura nel coro della Chiesa; non ne scusa i motivi, che finge di ignorare, freme tutto nell'attesa di un ritorno che ricostituisca l'antica armonia, sopprimendo l'attuale tentativo che « manca tanto di giusta cadenza quanto di fusione musicale ». La speranza di una ricomposizione lo trattiene da accenti aspri, che sono tuttavia appena schermati e pronti ad erompere nel caso di un fallimento della riconciliazione. Ribadisce con riguardo la colpa, ma si protende verso il superamento; « attornio ancora di cure le mie membra »: è la frase chiave: impegno ed affetto; non è che la persona vada subordinata alla Chiesa, è che solo nella Chiesa trova la sua felice affermazione.

constatare è un auspicare. Poco dopo (cap. 10) rimpiange con accoramento che i Nazianzeni avessero perduto la fama di inattaccabili dallo scisma che li aveva resi illustri tra le comunità più famose, ma cerca scuse per scagionarli ed il fatto che accolga e che si accontenti di quelle generalissime della fragilità umana e dell'invidia diabolica, così scontate ed evanescenti, testimonia della sua brama di stingere una colpa che si affretta a dichiarare trascesa: se caduti, almeno per ultimi, rialzati però per primi. Sono sentimenti che prova, ma intuiamo che soprattutto cerca di inculcarli; non si tratta tanto della rottura di un mito (95) quanto del superamento di un danno. Alla spinta emotiva ad allontanarsi dalla frattura aggiunge subito (cap. 11) la pressione di chiamarli fratelli e di coonestarne il movente: si sforza d'interpretare in luce nobile la scissione e di sostenere la rettitudine e la buona fede di entrambe le parti: nella sua voce si sente una disponibilità volonterosa, con una punta di batticuore. Non vuole snaturare i fatti, sostiene i principi d'unità e d'ortodossia, ma nella rievocazione infonde una carità che deve suggellare la pace: si vede già la riunificazione, ma emergono ancora le due componenti, che egli riaccosta senza tuttavia collocare sul medesimo piano: dalla parte dei monaci ci fu la scissione, seppure bene intenzionata, da quella di Gregorio il vecchio l'ortodossia, seppure letta con un'eccessiva « semplicità ». Ristabilisce la verità, ma lungi da qualsiasi recriminazione: getta un ponte, ma vuole, affinché assicuri il transito, che i due piloni siano solidi. Finalmente il cap. 21 (coll. 748-49) costituisce un invito ad un abbraccio vicendevole; rivolgendosi al padre gli presenta i figli ritornati uniti (96) e

(95) L'Arca di Noè che aveva, sola, superato il diluvio conservando i semi dell'ortodossia.

(96) E' uno dei tratti di più puro lirismo di tutti gli scritti nazianzenici, quelli metrici compresi. Un sentimento caldo e profondo si esprime in una perfetta misura ed acquista una sua fine solennità dagli echi biblici che costellano il passo e dalle citazioni esplicite che lo concludono Affetto filiale ed esigenze ecclesiali si sono compenetrati componendosi in un fervore che unisce sicurezza e palpitazione. Si nota il suo rapporto filiale con il padre, ma si rileva anche quello umano verso un individuo che, nella sua illimitata dedizione, aveva commesso un'ingenuità diplomatica firmando un documento subdolamente capzioso: ne venne lo smarrimento di una tale sincerità disarmata e lo sgomento dinanzi ad uno scompiglio disastroso: il vecchio si vide tutto crollare attorno. Gregorio junior ne capì il dramma e glielo presenta sorpassato. Una freschissima fioritura di umanità si è tradotta in un perfetto buon gusto. Da quel patriarca, che si vede di nuovo circondato dai suoi figli, finalmente tornati unanimi, spira un'alta aura religiosa: l'atmosfera sembra acquisire una trasparenza superiore, i gesti assumono una loro santità rituale e l'ambiente non è più quello corposo e pesante nel quale ci aggiriamo ogni giorno.

poi conclude (cap. 22) con una parenesi densa e virile, nella quale il sentimento non è solo: l'oratore infatti non ama una psicologia emotiva; la sua passione s'impregna di una riflessività che investe verità trascendenti, le quali si presentano però con la persuasività di realtà concrete. Quella di Gregorio è prima rivelazione che proselitismo; non invita ad un partito, invita a verità. I suoi incitamenti, che suonano come scanditi, sono pervasi di un'alta dignità; alla nobile spiritualità che informa i suoi precetti di vita corrisponde un intimo fervore nella sua professione trinitaria e l'accostamento non è casuale: infatti è d'avviso che la Trinità sia la fonte per gli uomini tanto della loro unità vicendevole quanto della loro elevatezza morale. Quest'esortazione è, sostanzialmente, una meditazione: le parole suonano con il caldo accento dell'esperienza interiore: la sollecitazione copre una confidenza.

Lo scontro tra il padre ed i monaci per motivi trinitari rischiò di riprodursi tra ortodossi e Basilio riguardo allo Spirito Santo. Sappiamo che gli ariani cercavano di afferrarsi a qualche sua aperta dichiarazione sulla divinità della Terza Persona per suscitare una violenta reazione, esiliarlo ed occupare Cesarea, facendone un baluardo per abbattere quanto di niceno ancora rimaneva. Basilio allora cercò nella Scrittura voci sicure ed equivalenti e batté gli avversari togliendo loro ogni capacità di replica (*Or.* XLIII, 68 col. 588 A 12-B 11). Gregorio asserisce che ciò gli riuscì nel libro sullo Spirito Santo, che sembra scritto sotto dettatura del medesimo Spirito, nel quale rinviò la voce tecnica Dio, chiedendo che i propugnatori dello Spirito, volendosi aggrappare ad un vocabolo, non perdessero tutto, in quel tempo di sconvolta ortodossia; non ci avrebbero rimesso nulla ad impiegare altri termini, purché insegnassero la medesima cosa (col. 588 B 11-C 7). Gregorio continua la sua arringa di patrono assicurando che in privato Basilio proclamava la sua certa fede nella divinità dello Spirito (*ibidem* 69 col. 589 A-10) ed auspicando che nessuno traesse dalla di lui ritenutezza stimolo alla propria imperfezione di fede (B 4-9): afferma infatti che la sua non voleva essere una apologia, dato che Basilio, superiore a qualsiasi diffamazione, non ne aveva certamente bisogno (B 2-4). Gregorio sposa dunque completamente la causa dell'amico (B 12-C 4) e si schiera al suo fianco, accorrendogli in difesa quando — e la negazione lo conferma — s'accorge che di bisogno invece ne aveva (97).

(97) Gregorio è un abilissimo avvocato, ma non ci convince affatto, proprio come Basilio non convinse né i contemporanei né i posteri. I capitoli 68-69

Ed in difesa accorse anche di altri che erano assai più sprovveduti di Basilio: i lebbrosi, che univano in sé la triplice miseria d'una malattia terribile, d'una povertà completa e di un bando implacabile dalla società (cfr. *Or.* XIV, 9 col. 868 B 8-C 9), ne risvegliano tutta la pietà e ne sommuovono le radici più profonde dell'umanità. L'*Or.* XIV forma uno dei culmini del *pathos* di tutta l'oratoria antica. Al cospetto di quei reietti Gregorio imbastisce una meditazione pacata, suasiva, che parte da lontano e traccia ampi sfondi; al sentimento prepara un ricco supporto da potersi esalare senza disperdersi in molli volute (capp. 6-9). Il tema va progressivamente concentrandosi e salendo d'intensità fino ad una vigoria di rappresentazione straordinaria per incisiva nettezza di visione e pienezza di partecipazione quando il testo viene a rendere l'orrore che quegli infelici provano per sé ed ispirano agli altri (98). Anche nel ritrarre l'ambiente di squallore nel quale erano sospinti e la

---

sono il panegirico della doppiezza dogmatica in nome di interessi di politica ecclesiastica. Ormai anche Basilio recitava una parte, come tanti altri! Erano sotterfugi: per i filologi il sinonimismo glottologico poteva anche bastare, ma alla gente suonava rifiuto della divinità, come confessa la vana intimazione di B 4-9. La perorazione emotiva di adesione a Basilio (B 12 - C 4) non aggiunge nulla, anzi evidenzia la mancanza di qualsiasi altra più solida argomentazione, e l'analogia con gli evangelisti (C 4-8) è un garbuglio: la lunghezza di questa apologia testimonia solo l'imbarazzo del difensore e l'insita inconsistenza della tesi. Era una politica troppo astuta, il cui prezzo era la franchezza e la cui base un compromesso di coscienza: Atanasio appena prima (circa 359 *Lettere a Serapione)* e Gregorio stesso appena dopo (380) non ebbero tali duttilità diplomatiche, e Alessandria e Costantinopoli non erano certo luoghi meno caldi della periferica Cesarea. Del resto la totalità dell'appoggio è un atteggiamento sintetico imposto dai limiti dell'orazione e dal suo carattere di encomio. Nelle Epistole Gregorio defilò la sua posizione fino ad un garbato ma deciso dissenso: cfr. F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo,* in « Augustinianum », *Eresia ed ecclesiologia nella Chiesa antica,* XXV (1985), pp. 793-832 (822-24).

(98) Cfr. capp. 10-11. Quei relitti umani diventati irriconoscibili e che per farsi identificare debbono ricorrere alla citazione dei dati anagrafici; che si vedono cadere l'una dopo l'altra le membra, senza sapere quale sarà la prossima di turno; che vengono inesorabilmente respinti anche dalle persone più compassionevoli, le quali collocano la propria salvezza nella fuga da loro; che vengono evitati più delle carogne putride; che perfino il padre, di cui furono motivi di vita, allontana; che la stessa madre, pur commiserandoli con le più strazianti parole e profondendosi in lacrime, rifiuta di abbracciare, quantunque ne provi un'immensa brama; che la gente, sebbene disposta ad accogliere criminali e nemici, scaccia; che non sono più individui ma « la malattia »; che sono ridotti a documento della disumanità dei sani; « quei miseri resti di quelli che un giorno furono uomini » (col. 869 A 5) costituiscono tocchi tra i più genuinamente tragici che conosca la classicità. Qui la retorica è restata nelle sue sorgenti native, tersa depurazione e comunicazione di quanto ferve nell'anima; la squisita raffinatezza della forma si è fusa con la squisita finezza del sentimento. Quella che sarebbe rimasta un'impressione confusa di

miserabile esistenza che conducevano, Gregorio continua nella sua doppia simultanea presenza tra quegli infelici e nel mondo dei fortunati: questa confluenza gli accorda quell'intensità di accenti che infonde una vita così schietta alle scene (99).

Quadri aperti sulle realtà dei ricchi e dei diseredati e parentesi riflessive dirette sulle realtà della natura e della so-

---

commiserazione e di repulsione si è illuminata dall'interno, scaglionandosi in una fuga di piani che mostra la profondità della sventura: la visione è contemporaneamente esteriore ed interiore; si scorgono gli atti e gl'impulsi dai quali derivano. Ogni gesto gronda di sofferenza ed accora lo spettatore, il quale si trova riportato alla primitiva essenzialità delle emozioni: l'uomo abituato alle più complicate e pretenziose ricercatezze del vivere civile (cfr. capp. 16-17) si vede reimmesso nell'elementarità originaria, al disotto delle stratificazioni artificiali. In concordanza con questo, accanto alla figura del lebbroso si vengono a collocare quelle del padre e della madre, nelle quali i rapporti della gente ordinaria acquistano una suprema tensione. Anche loro si tengono lontani, ma mentre negli altri la separazione era una difesa in fondo abbastanza tranquilla e solo criticabile da un punto di vista più assoluto al quale evitavano di innalzarsi, per loro la relegazione che infliggono è una lacerazione personale, che viene esplicitata ad un doppio grado: nel padre il lamento viene appena alluso, con una traccia indiretta, nella madre invece viene enunciato con un abbandono nel quale l'angoscia si effonde con libero corso. Sono le voci provvisorie e rudimentali che scaturiscono dal fondo dell'essere. L'oratore ne rivisse il dramma con la felicità dell'artista, ma soprattutto con la trasposizione nei sofferenti dell'uomo, che all'artista fornì la materia da plasmare. Il pubblico che fa da cornice acquista rilievo e persona in qualche tocco originale e potente che gli conferisce individualità, come quando afferma che tra sani e lebbrosi intercorre « un vincolo di parentela » (869 B 8-9) e quando rappresenta, con robusta pennellata, gl'indenni dal morbo, come quasi crucciati perché erano costretti a respirare la medesima aria che respiravano loro (B 14 - C).

(99) Capp. 12-13. Quelle grame creature sono osservate nel loro errare, nel divieto d'accesso che si trovano opposto davanti a tutto ciò che conforta o sostenta la vita, nella loro straziante vicendevole solidarietà, nella disperata audacia che le incalza a mescolarsi, con tutto il loro orrore, in mezzo ai felici, nei giorni di festa, per strappare un'elemosina: un'infinita pietà trapela da ogni parola. Gregorio non può far nulla per loro, può solo capirli, ma questo lo fa fino in fondo. La considerazione che « per loro è benevolo, non chi fornisce ciò di cui hanno bisogno, ma chi non li respinge sdegnosamente » (872 C 14 - 873 A 1) è una visione che si può cogliere soltanto dalla loro parte. Quella vergogna che provano nel vedere la gente, per cui bramano di risepellirsi tra monti e burroni (873 A 8 - 11) e quella contrastante nostalgia di riudire la voce di qualcuno e di rivederne il volto (B 1-2) sono tocchi potenti e pur delicatissimi: evidenziano impulsi primordiali, manifestano l'accoramento straziante delle povere ed umili esigenze fondamentali, svelano l'umanità nella sua miseria e nel suo candore. Solo chi aveva scandagliato il proprio animo in raccolte ed assidue introspezioni potè scendere tanto con lo sguardo in quello altrui. Acute intuizioni psicologiche, che per il fatto stesso che le abbia rilevate denotano la simpatia dell'oratore, sono la piena presa di coscienza che ogni lebbroso si procura alla vista degli altri (873 C 1-3), lo scansarsi dei sani unicamente perché mossi dallo schifo (C 7-9), la mescolanza dei loro gemiti con i canti spirituali che risuonano all'interno della Chiesa (C 9-11).

prannatura si alternano e si compenetrano, fiorendo in esortazioni calde perché vissute e forti perché motivate (100).

Assai meno temibile del flagello della lebbra è quello della grandine, il quale però, per una comunità agricola, riveste sempre una gravità che getta tutti i colpiti nella costernazione. In occasione di un tale disastro, avvenuto probabilmente nell'estate del 372, Gregorio prese la parola per sollevare gli animi e pronunciò l'*Or.* XVI, nella quale testimoniò la propria condivisione della loro pena. Infatti nel cap. 6 contempla la tristezza di quelle coltivazioni devastate: col cuore e con lo sguardo si colloca davanti a quei campi falcidiati e distrutti e vicino a quegli agricoltori scorati. Coglie l'afflizione desolata che sale da quella natura isterilita e che va a stagnare nei pensieri dei contadini: è un unico avvilimento che grava su entrambi; sembrava che un'identica speranza aleggiasse nel rigoglio di quelle messi e nello spirito dei lavoratori; tutto è andato perduto. Gregorio capisce, è con loro ed imprime alle sue parole un senso di solidarietà che tende a sopire il cruccio; a questo scopo socchiude però più alti orizzonti. Supera il dispetto irritante della fatalità con il pensiero della responsabilità: la grandine non fu un caso crudele che li avesse ciecamente colpiti; fu un castigo meritato, anzi, il preludio ammonitore di eventuali punizioni più gravi, qualora non seguisse subito un ravvedimento. La calamità acquistava una spiegazione che l'inseriva in un quadro razionale: non erano più vittime o zimbelli, erano dei colpevoli, ed ancora soltanto richiamati. La minaccia incombente spostava le menti al futuro, superando il presente ed acuendo la consapevolezza d'aver in mano il proprio destino; gli occhi si alzavano da quelle campagne spogliate; sul danno materiale si schiudeva la prospettiva di un vantaggio spirituale: era un'ascesa di valori.

---

(100) Tra i tanti luoghi ben segnati dall'interna stampa ricordiamo gli aforismi « Supera in pregio il tuo vicino mostrandoti più buono; diventa un dio per lo sventurato, imitando la misericordia di Dio » (cap. 26 col. 892 C 11-14) e « L'uomo non ha nulla di così divino quanto il fare il bene » (cap. 27 coll. 892 D 1 - 893 A), il delicatissimo invito ad informarsi sulla disgrazia, aprendo l'adito a confidenze liberatrici e rompendo l'isolamento (col. 893 B 11-12) ed il forte ammonimento: « E' tuo membro, anche se è piegato dalla sventura » (coll. 893 C 15 - 896 A). Nel cap. 27 coll. 893 B 8 - 896 A 1 la parenesi si fa incalzante; le frasi, così brevi e decise, sembrano urti; ognuna pare un distinto bagliore di luce; s'incalzano come infiammandosi l'una sull'altra. — Alla carità verso i poveri Gregorio era stato incoraggiato anche dagli esempi materni (cfr. *Or.* XVIII, 8 col. 993 C 6-8; 9 col. 996 B 5-6; 21 col. 1009 A 13 - C 2) e paterni (cfr. *ibidem* 20 col. 1008 C 4-14); nell'*Or.* XVI, 20 col. 961 C 3-9 indica poi nel soccorso agl'indigenti uno dei temi fondamentali della predicazione del padre.

Per incitare alla conversione, e forse anche basandosi su qualche dato obiettivo, pone il caso che i Nazianzeni perdurino nell'iniquità (cap. 11): il rimprovero, inevitabile, si sviluppa però su motivi biblici; la riprovazione rimane, ma perde l'acredine dell'accusa personale, diventando una riflessione universale: la dignità della Sacra Scrittura rende più accettabile il biasimo. E poi Gregorio ha il tatto di mettere in primo piano se stesso: si personifica nel popolo; l'io è generico, ma c'è (101) e perdura (cfr. cap. 12): non accusa tanto quanto stimola ad accusarsi; non si pone ad estraneo alla sua gente: è con loro ed è loro. La durezza del rimprovero l'attinge dalla Bibbia (col. 949 A 11-14), personalmente vi aggiunge il fervore ed il senso del pericolo. E' una meditazione che si fa preghiera ed assume l'intonazione dell'elegia: il pensiero dell'amara diagnosi umana (949 B 11 - 952 B 3) s'innalza spontaneo alla confessione a Dio e diventa istanza accorata e compunta. L'oratore raffronta amore generoso di Dio ed ingrata infedeltà umana con un'adesione ed una concentrazione che producono un clima denso d'emozione: va al centro delle cose. La presentazione della vigna simbolica di Isaia 5, 1-6, così lenta, così scandita, così offerta ad una contemplazione che fa appello alla persona, avvia con delicatezza suasiva al riconoscimento della colpevolezza, che si sviluppa intriso di supplichevole umiltà. Dall'ammissione della scelleratezza sale a Dio un inno di adorante abbandono: il peccato è diventato occasione dell'intima scoperta della magnanimità divina: l'anima si apre in una consapevolezza di sé e di Dio che è riscatto e che è purificazione in un supremo pudore. Il rapporto è quello proprio dell'uomo, ma viene mediato dal linguaggio biblico, il quale con la sua aura di sacro facilita l'elevazione e l'incontro con Dio, e con le sue immagini apporta larghezza d'orizzonti, mentre la convinzione dei propri traviamenti, prodotta da un chiaro esame di coscienza, genera intensità (102). Gregorio continua (103) esortando a placare l'ira divina mediante la penitenza ed il cambiamento in meglio della vita e si esprime con un impegno che nasce da

(101) Per questa compenetrazione con i peccati del suo popolo cfr. cap. 13 col. 952 B 8-9; 17 col. 957 B 13 - C 3.

(102) Anche la brevità delle frasi sembra essenzializzare e quindi conferire schiettezza al sentimento e rinnovare continuamente lo slancio dell'anima; ogni frase è una constatazione e si trasforma in un gradino di salita. In col. 952 A 7-8 l'insistita ripresa di « Signore » si fa culmine di un ossequio che venera l'immensa grandezza di Dio esaltata dalla meschinità umana e porta il fervore ad una concentrazione appassionata. Vediamo operarsi in atto una catarsi che investe l'essere umano in tutta la sua profondità.

(103) Vedi soprattutto i capitoli 13-14.

una comunione naturale; è caldo perché è intimamente interessato: fa corpo con loro. Ai suoi concittadini si presenta quale « garante della benevolenza di Dio » e rilascia, come incoraggiamento, un motto che li deve perennemente animare: « Dio, distogliendosi dall'ira, che gli è contro natura, passerà alla misericordia, che gli è secondo natura » (cap. 14 col. 953 A 9-11).

La disponibilità umana di Gregorio si rivela anche nel generoso sforzo con cui si adopra per superare precedenti contrasti. Il fervoroso saluto che rivolge all'equipaggio della flotta egiziana approdata a Costantinopoli (*Or.* XXXIV, 6) proclama una benevolenza che si studia di sentire: quel « popolo mio », che tante volte ripete, può sembrare un po' ufficialmente declamatorio, e probabilmente lo è (cfr. col. 245 D 2 - 248 A), ma non è retorico: è la volontà che rinfocola il sentimento. Gregorio non nasconde le situazioni incresciose; dichiara egli stesso che il suo intento era di « respingere l'antica calunnia con la nuova benignità » (col. 245 B 12-13): voleva sfatare quanto ad Alessandria era stato asserito e tramato nei suoi confronti; era una cordialità che nasceva da una polemica: la richiamava nell'intento di procedere oltre. Non poteva però nascondere, perché voleva sanare, ed il superamento non era possibile se non nella trasparenza. Ed era anche un atteggiamento di dignità: disposto a riannodare buone relazioni, non poteva ignorare certe mene scorrette; il suo era un perdono che comportava un giudizio. Solo sul rispetto reciproco si poteva ristabilire una pace sincera: l'accenno agli « invidiosi » (B 9) contesta una politica ecclesiastica per il passato e per il presente e quando afferma « io, minimo, mi approprio un popolo massimo » (B 13 - C 1), sotto l'ossequio può alludere ironicamente a certa mentalità colonialistica che Alessandria carezzava per Costantinopoli: nei superlativi ripudiava pretese di superiorità e nel verbo riaffermava la reciproca comunione delle Chiese senza predomini che si esaurissero in termini di potere. Lo Spirito Santo — asserisce — aveva stabilito gli ortodossi uguali in onore (C 1-3): un nobile senso di fierezza emana da queste parole, che non serbano ombra di rancore, come non implicano traccia di inclinazione al cedimento. Le espressioni di intima unione spirituale cementata da Dio, al disopra delle distanze (C 3-6), non gli inibiscono un ammonimento, garbato ma sufficientemente esplicito, agli Egiziani « a non far ora del male » (C 8) e ad ispirarsi, in ossequio a Cristo, alla « convenienza » (C 11). Assodati questi principi, e quindi costituite le basi psicologiche, può riassumere tutte le precedenti espressioni affettuose, convalidate dalla concordanza trinitaria (B 6-8; C 2-3;

cfr. 7 col. 248 B 15 - C 2; C 6-12), nel celebrare i suoi ospiti come prediletti da Dio (C 11 - D 1). Dimentica, ma dopo di aver ricordato; fa del presente l'inizio di un nuovo futuro, ma senza disconoscere il passato: avrebbe potuto essere pericoloso, avrebbe potuto germinare nuove tentazioni. La posizione di Gregorio costituisce un limpido modello: carità, ma nella chiarezza.

Il Nazianzeno non ebbe difficoltà a superare gl'intrighi di Pietro d'Alessandria, orditi per detronizzarlo, ma rimase intransigente dinanzi all'intransigenza dei novaziani, che negavano un perdono ufficiale della Chiesa dopo il battesimo (*Or.* XXXIX, 18-19): era una durezza alla quale si ribellava in nome tanto del cristianesimo quanto dell'umanità. Aveva un'acuta visione della debolezza umana (col. 356 B-1) che gli faceva chiaramente avvertire la necessità di un circuito di misericordia tra tutti gli uomini e Dio (B 3-5). Sopprimere la possibilità di penitenze successive lo giudica superiore alle capacità umane; si ridurrebbe ad una severità che demolisce con la disperazione. L'austero Gregorio comprese la debolezza della nostra natura; non fu un rigorista astratto (cfr. C 2-6); sostenne la purificazione nelle zone alte dello spirito, che conduce alla contemplazione, ma anche quella ai livelli bassi, che libera le anime dal peccato e le porta alle esigenze essenziali della salvezza. Ebbe l'equilibrio di vedere il male che c'è e di nutrire la speranza di vincerlo: possedette il realismo di non idealizzare la realtà; penetrò i misteri divini, ma sondò anche quelli dell'umana fragilità.

La sua comprensione fu però ben lungi dallo scivolare in corrività; fu di una bontà che non aveva nulla in comune con la bonomia: sapeva che perdonare una colpa era ben diverso dall'autorizzarla. Proclamò infatti: « Sono ugualmente male il rilassamento che non sa castigare ed il rigorismo che non sa perdonare » (C 3-5): né allentare totalmente le briglie, né stringere tanto da soffocare. La sua saggezza naturale gli dettò questa linea che egli ebbe l'immenso conforto di vedere confermata dall'esempio di Gesù, il quale aperse le porte al perdono e si assunse le nostre miserie, rivolgendosi soprattutto ai peccatori (B 2; B 11 - C 1). Contro i novaziani si scaglia con meditata durezza (B 6-11; C 6 - 357 A 4); non crede alla loro pretesa di purezza assoluta, sulla quale fa cadere una prima sfida ferma nella sua provocazione (356 C 6-7) ed una seconda augurando loro di non imbattersi in un giudice che avesse le loro stesse idee (B 10-11); irride poi alla loro cocciutaggine che condannerebbe Davide e S. Pietro (C 9-14) e che, riguardo sia all'assoluzione dei peccatori che al secondo matrimonio, re-

spinge la prassi di S. Paolo (357 A-9). Di fronte alla loro dottrina insostenibile ed indimostrabile (cap. 19 col. 357 B 1; 9-12) rivolge loro due inviti luminosi di generosa magnanimità: « Quando la posizione è dubbia, vinca l'umanità » (B 1-2) e « Venite, state con noi, dalla parte dell'uomo » (B 13-14). Gregorio — magnificamente detto! — sta dalla parte dell'uomo, di tutti, anche dei novaziani, dei quali auspica la conversione con un ardore che trabocca nelle lacrime (104).

Anche nel campo della teologia, nel quale è così solerte, quando riscontra persone che non si sono completamente lasciate accecare dalle passioni ma hanno fallito la verità perché condotte da uno zelo poco illuminato, attenua fortemente la riprovazione (*Or.* II, 40 coll. 448 C 4 - 449 A 3; SC. 247, p. 142, 7-12). In *Or.* XXXII, 21, dove invita a trattenersi dalle dispute, domina un'umanità che comprende con un'indulgenza al fondo della quale staziona pure un palpito di compatimento; è una amorevolezza che scende, libera da qualunque sussiego, al livello altrui, senza però riuscire a cancellare completamente una venatura di stupore che certe cose sia necessario dirle: si fa guida premurosa e paziente, quasi conducendo per mano. Poco oltre (capp. 29-30), inculcando la prudenza nel condannare coloro che seguono opinioni diverse e svolgendo il tema che c'è pericolo di attribuire agli altri la propria incompetenza e che bisogna pensarci e tormentarsi ben bene prima d'incriminare un altro d'empietà (col. 208 B 13 - C 1), dimostra un'alta assennatezza ed insieme una generosa carità: cerca di trattenere da censure impulsive ed altezzose diffondendo un'atmosfera di cauta riservatezza. Le sue parole suonano autorevoli, ma emanano anche una delicatezza amorevole; non c'è nulla d'insipido in questa bontà che, sotto una riguardosa finezza, lascia intravvedere una forte saldezza di motivazioni. In questa parenesi, tersa nella sua animazione lirica e nel suo afflato umano, l'autore usa la dolcezza della carità nell'atto di incitarvi, ma anche la robustezza della verità da cui fluiscono i pensieri. « Non è la medesima cosa recidere una pianta, un fiore effimero ed una persona » (col. 208 C 4-5): è difficile trovare un altro epifonema che fonda tanta grazia di forma e tanta drammaticità d'ammonimento. « Sei immagine di Dio ed è un'immagine di Dio anche colui a cui parli » (C 5-6): nel richiamo c'è un'inti-

(104) B 14 - C 4. In *Or.* VI, 22 col. 752 A 4-8 aveva dato come norma ai fedeli: accogliere e curare gli eretici fino a quando fosse possibile, respingerli quando risultassero inguaribili, per non esporsi al rischio di contrarne la malattia invece di trasmettere loro la salute.

mazione. L'umanesimo non poteva aver basamenti più saldi, né la pedagogia trovare voce più suadente. Mentre insegna il riguardo verso gli altri, educa anche alla dignità personale.

Gregorio infatti, se fu asceta e teologo, fu anche educatore; la verità non insegnò soltanto a conoscerla, ma anche a viverla. Non sono rari i passi nei quali quelle che dovevano essere le sue prolungate ed assorte meditazioni spirituali scaturiscono effondendosi sui suoi ascoltatori ancora ricche di una raccolta luce interiore che ama i toni smorzati ed illumina le fronti degli oggetti proiettando loro ai fianchi lunghe ombre. Nell'ottava di Pasqua del 383, pronunciando l'ultimo discorso a noi pervenuto, trasse dalla grande festività gli ammonimenti opportuni per i suoi fedeli (*Or.* XLIV, 6-9): comincia subito con lo stabilire un rapporto di cordiale intimità; i consigli trascolorano in confidenze; più che ammaestramenti sono aperture d'anima; le parole qui non incidono, accarezzano e sospingono; i precetti sono imbibiti di un'amorevolezza discreta che è tenerezza senz'essere intenerimento. Non esibisce norme astratte, immediatamente assunte da speculazioni teoriche; quelle direttive le ha già fatte passare attraverso alla sua esperienza, hanno il sapore della pratica e soprattutto recano l'impronta di un'assoluta sincerità: nulla di predicatorio o di magistrale. Era una gnomica che aveva un'abbondante ascendenza nella diatriba cinico-stoica e che risaliva almeno fino allo pseudo-Isocrate di *A Demonico,* eppure ci giunge assolutamente sorgiva. Vi percepiamo un'anima che in altri non troviamo. Questa fresca suggestività forse sgorga da una duplice fonte, dal mistero pasquale che socchiude alle spalle profondità immense e dalla concezione del fine eterno dell'uomo che apre in alto visioni senza fine: di qui deriva una pienezza nuova, la più trepida sollecitudine di strappare dalla rovina. All'antico concetto di onestà è sottentrato quello di rinnovamento, che va oltre l'etica, raggiungendo la natura: l'essere viene investito in maniera assai più plenaria e la personalità acquista un ruolo ed una responsabilità prima sconosciuti. Il tono è calmo, perché non parla al sentimento, ma alla coscienza, e tuttavia ha il sottile calore che impegna anche il sentimento: coinvolge tutto l'uomo. Non impone, propone, eppure quelle succinte frasi staccate, quasi bisbigliate, mormorate non recitate, esercitano una sobria pressione, paiono germinare, per trapianto, dall'interiorità stessa dell'uditore. Talora si riscontra una consequenzialità che sembra elementare, eppure lascia intravedere scorci remoti, perché chiude l'adito ai sotterfugi dei cedimenti morali: l'evidenza si trasforma da logica in operativa. Lo sguardo è ampio,

non racchiuso in barriere innalzate da preconcetti, comprende e combina tutte le dimensioni. Quando dice: « Ogni tua brama si tenda a Dio, non a qualsiasi altro oggetto che ordisca insidie o faccia cadere. La ragione soprintenda a tutte le cose e ciò che prevale non venga tirato già da ciò che è peggiore » (cap. 7 col. 613 C 12 - D 2) trapassa immediatamente e con la massima spontaneità dal piano soprannaturale a quello naturale: li valorizza entrambi e non rileva nessuna sconvenienza nell'accostarli (105). In qualche tratto suscita il sospetto che le strutture compositive siano piuttosto allentate; gli avvertimenti vengon attinti come fioriscono nell'anima, senza il rigoroso coordinamento di un trattato; la sua conversazione è un travaso di vita, come la sua etica proviene da principi che sono stati coniugati con la psicologia. Quando, a proposito delle *subintroductae*, afferma: « Non ammetto che uno si spossi sotto i continui richiami del piacere e detesto la familiarità che si contrae attraverso l'aria » (cap. 8 col. 616 B 4-5), getta un rapido raggio di luce nei meandri della persona umana; non precisa, non documenta, fa appello ad un'esperienza, provoca ad un dialogo che ritorce subito a soliloquio individuale. Le frasi si succedono paratattiche, quasi staccate, appunto perché mirano a suscitare echi; sono temi più che svolgimenti. Nella loro molteplicità costituiscono frammenti che vanno unificati per formare un programma di vita: Gregorio lo suggerisce ispirato ad un forte ascetismo e ad un'alta spiritualità: vuole che le difficoltà siano superate da una maschia energia interiore (« una superiore speranza recida il dolore »: cap. 8 col. 616 C 4-6) e soprattutto che ci si sottragga alle illusioni ed alle pose per attenersi alla concretezza ed alla sincerità (« fino a quando i sogni? Impegnati una buona volta seriamente nella verità »: cap. 9 col. 617 A 11-12); non vuole le parvenze allettatrici della vita, ne preferisce le asprezze che siano però salde; aspira a costruire sul sodo; esige valori effettivi.

L'uomo Gregorio possiede una sanità che tutto centra sulla verità (106), intesa nella più comprensiva ampiezza di significato; la sua è una fisionomia eminentemente virile, che però non degenera in rudezza: è altrettanto delicato e fine. Alla morte di Basilio, l'amico del cuore nonostante le tempeste e le di-

(105) Vedi la nota 9.

(106) L'ultima esortazione a Costantinopoli fu: « Accostatevi alla verità » (*Or.* XLII, 27 col. 492 B 2-3) ed una delle accuse che rivolse agli ariani fu di essere « falsificatori della verità » (*Or.* XXIII, 2 col. 1153 A 9-10; SC. 270, p. 282, 14-15).

vergenze, lo contempla nella pace celeste e soggiunge: « Ed io, Gregorio, semimorto e tagliato in due, schiantato dalla grande coppia, trascino una vita dolorosa » (*Or.* XLIII, 80 coll. 601 C 13-604 A); tanto nell'autorappresentazione quanto nel nominarsi lascia trasparire un'immensa tenerezza che dall'accoramento profondo ci fa misurare le dimensioni della sua personalità. L'uomo Gregorio seppe capire gli altri e capire anche se stesso con una copiosa, schietta, aperta cordialità e benevolenza. Polemizzò talora con un'asprezza inflessibile, ma non era contro gli eretici, era per loro, per la loro salvezza: « C'era pericolo dell'anima » (*Or.* XXXIV, 12 col. 252 B 12). La sua lotta nasceva da amore e perciò era inesorabile; era infatti persuaso che « è preferibile un contrasto in nome della pietà che una concordia pervertita dalle passioni » (*Or.* VI, 11 col. 736 A 14-B 1).

Volle salvare, ma non si accontentò del grado minimo; anelò ad una salvezza piena, che comprendesse tutti i valori; l'uomo redento doveva aver riportato al massimo splendore possibile l'immagine divina. Applicando a sé il suo ideale universale, cercò di acquisire ogni perfezione, anche terrestre, per assolutizzarla poi nell'infinità divina. Provò pertanto una ripugnanza istintiva per tutte le degenerazioni che deturpano la dignità umana, dall'anarchia disordinata (*Or.* II, 4 col. 409 C 6-7; SC. 247, p. 90, 1-2) alla menzogna (107), dall'improvvisazione inetta e burbanzosa (108) all'insidia subdola e coperta (*Or.* XXVI, 3 col. 1232 A-1; SC. 284, p. 230, 3-4). In molti doveri avvertì quasi prima la dignità umana che l'ossequenza ai precetti divini, sebbene pensasse che i due momenti non si possano isolare, dato che il secondo s'innalza, in forza della natura

(107) In *Or.* XXXIII, 13 col. 229 C 4-8 si scaglia un'imprecazione: « Se è falso quello che dico, possa io venir qui continuamente [invece di *diakenês* leggo *dienekôs*] combattuto più gravemente e non liberare nessuno dall'errore ed invece possano raggiungere lo scopo coloro che si augurano la sterilità della mia anima ». E' una confidenza autobiografica, tanto più significativa quanto meno controllata: il più terribile guaio che si potesse — iperbolicamente — pensare era « il non liberare nessuno dall'errore » e la « sterilità della sua anima », che ci giunge come sinonimo. Il senso della sua vita, la sua fecondità consistevano nel « liberare dall'errore »: era la salvezza, ma non vi combaciava perfettamente, perché ne formava, a vero dire, solo il preludio; però era il momento umano, quello che è pur sempre fondamentale e che è di responsabilità tanto dell'individuo quanto del pastore. La verità era la salvezza, ma era già molto in se stessa.

(108) *Or.* XXXIX 14 col. 352 A 3 - B 4: contro di essa ha una specie di ripugnanza fisica quasi prima ancora che una riprovazione intellettuale. Qui sulla superbia predomina una villana grossolanità: è un'arroganza volgare che deprime agli strati più bassi della società.

razionale e del piano redentivo, sul primo. Credetti che le doti umane trovassero la loro piena sublimazione solo nella consacrazione divina, tutte ed in modo particolare la cultura (109), la quale doveva raggiungere e vivere la verità, che per lui non si limitò a proclamazioni teoriche di principio. Della verità, in Dio e nell'uomo, fece il fine antropologico, nel quale i due stadi si connettevano unitariamente senza contrasti, essendo continui, anche se separati da un salto qualitativo essenziale. Rilevò infatti che la voce del dovere non era abbastanza forte per reggere la volontà e che l'ascesi, se abbandonata a se stessa, non avrebbe potuto sostenersi a lungo, ne derivava la necessità di ricorrere a Dio, che era sostegno, uno dei suoi più evidenti attributi di essere assoluto. Nella sua persuasione che noi non siamo padroni del bene e del male e che non creiamo i valori, che siamo solo chiamati a perseguire, giacché essi si riflettono verso di noi dalla loro origine nell'infinito, vedeva in Dio l'agente dell'esistenza, del perfezionamento, della soddisfazione totale: nasceva di qui l'esigenza, tante volte da lui espressa, di passare dalle cose passeggere ed inconsistenti a quelle stabili ed eterne. Dio era il solo che potesse dare un senso alla vita; con frase densissima e felice nella sua *annominatio,* in *Or.* VI, 12 col. 737 A 7-8 parlò di lui come di colui che « possiede in noi la sua ricchezza e che ci fa ricchi »: era un'antropologia ontologicamente e teleologicamente ottimista; da questa concezione scaturiva spontanea la vita spirituale nei suoi due flussi complementari di adorazione e di impetrazione. Quella ricchezza costituiva la felicità, che si acquisisce su questa terra superandola e si percepisce nel regno di Dio: Gregorio poté, a sintesi della sua personalità, proclamare: i beni mondani sono inferiori « ai cieli, ai quali tendo » (*Or.* XXXIII, 15 col. 233 A 5-7).

FRANCESCO TRISOGLIO

(109) *Or.* XXXVI, 4 col. 269 B - 4. La cultura profana fu nobilitata dalla salita a quella divina (B 1-2) e la fede evitò di apparire muta ignoranza (B 11): la natura non esigeva il soprannaturale quasi imponendolo a Dio, ma gli si adattava perfettamente, trovandovi il proprio culmine per opportuno dono libero di Dio. L'uomo creato ad immagine di Dio non si sarebbe realizzato pienamente se non attuandola; la creazione infatti predisponeva a quella divinizzazione alla quale la redenzione fornì i mezzi che la libera elezione avrebbe dovuto accogliere ed applicare per raggiungere il suo fine trascendente.

SAN PAOLO:
LE LETTERE

(parte quarta)

LE LETTERE DELLA PRIGIONIA

Sono quattro: *La lettera ai Colossesi, La lettera agli Efesini, Il biglietto a Filemone* e *La lettera ai Filippesi.*

Denominate così, perché scritte da san Paolo durante la sua prima prigionia a Roma (primavera del 61 - primavera del 63): « incatenato », « prigioniero per Cristo »: *Col.* 4,3.10.18; *Ef.* 3,1; 4,1; *Filem.* vv. 1.9 s.; *Fil.* 1,7.12-17; mentre prevede imminente la sua liberazione.

Alcuni (dal sec. XIX in poi) han pensato alla prigionia di Cesarea (60-61) o, ancor più, ad una presunta prigionia ad Efeso (54-57).

Ma la prigionia romana conserva tuttora le maggiori probabilità, come luogo e tempo di composizione delle nostre quattro lettere; solo a Roma, infatti, sono con Paolo Luca ed Aristarco, che l'Apostolo associa nei suoi saluti ai destinatari (*Col.* 4,10.14; *Filem.* v. 24; cf. *Act.* 27,2); solo a Roma l'Apostolo gode di una relativa libertà, che gli permette di dedicarsi alla predicazione (*Act.* 28,30 s.; *Ef.* 6,19; *Filem.* vv. 10,24; *Fil.* 1, 2.20).

San Luca narra: « *Quando fummo entrati in Roma, Paolo ottenne il permesso di starsene per conto suo, con il soldato che lo custodiva* » (*Act.* 28,16). In attesa del giudizio, presso il tribunale dell'imperatore, al quale si era appellato, per liberarsi dalle insidie mortali del Sinedrio.

Prima di tutto, pigliò contatto con la comunità romana dei Giudei (*Act.* 28,17-29).

« *Rimase* — continua san Luca — *per due anni interi in una casa che aveva preso in affitto e riceveva tutti quelli che venivano da Lui, predicando il regno di Dio e insegnando quello*

che riguarda il Signore Gesù Cristo, con tutta libertà, senza impedimenti » (*Act.* 28, 30-31).

Il rapporto inviato dal procuratore romano Festo era al tutto favorevole: Paolo poteva essere rilasciato. Il centurione, che aveva accompagnato il prigioniero, aveva confermato con la propria testimonianza le buone informazioni sulla di lui personalità. Fu dunque permesso a san Paolo, come si soleva, di abitare fuori dell'accampamento dei Pretoriani, in qualche casa particolare, da lui affittata o messa a sua disposizione. Rimaneva soltanto sottoposto alla *libera custodia,* sempre incatenato, sotto la guardia di un soldato che rispondeva di lui e non lo lasciava mai.

« Anche a Roma, l'Apostolo rimase il capo di una organizzazione molto estesa e ramificata che abbracciava ormai il mondo intero, allora conosciuto, dimostrando quello che un uomo della sua tempra riesce a fare anche in una situazione sfavorevole.

« Verso tutte le comunità cristiane dell'Oriente era partita la notizia della prigionia di Paolo a Roma, e i fedeli pregavano per lui nelle loro adunanze, gli indirizzavano scritti affettuosi, gli inviavano dei messaggeri per informarlo intorno allo stato della loro Chiesa, per ricevere da lui istruzioni, e per alternarsi per assisterlo nella sua prigionia » (Holzner).

A Roma erano con san Paolo, Aristarco, Luca e Timoteo; Tichico inviato dalla comunità di Efeso; la Chiesa di Colossi era rappresentata dal suo fondatore, Epafra; e i Filippesi da Epafrodito; come risulta dalle lettere su citate.

La modesta casa, presa ad affitto da Paolo, era diventata così un santuario, meta di pellegrinaggi per la cristianità.

* * *

Secondo san Tommaso, tema precipuo di tutte le lettere di san Paolo è l'opera redentrice del Cristo, con queste specificazioni: le lettere precedenti la illustrano prevalentemente *in rapporto alle singole anime;* le lettere della prigionia, *in rapporto alla collettività,* alla Chiesa, cioè, come tale; le « pastorali » ne trattano *in prevalente rapporto alla Gerarchia* della Chiesa medesima. La lettera agli Ebrei, infine, si sofferma sul punto centrale dell'opera redentrice: su Gesù Cristo, *sommo sacerdote.*

Lettera ai Colossesi (37)

Colossi, piccola città della Frigia, sulla sponda sinistra del Lico, leggermente ad est della confluenza di questo fiume con il Meandro a 25 km da Laodicea e a circa 200 km ad est di Efeso.

Viene ricordata soltanto nella introduzione della lettera di san Paolo (*Col.* 1, 2). Restano di essa scarse rovine a 4 km dall'odierno villaggio di Khonas.

L'Apostolo non visitò le città frigie: Colossi, Laodicea e Gerapoli, nel suo secondo o terzo viaggio missionario; però, durante i tre anni della sua permanenza ad Efeso, oprò in esse per mezzo di suoi discepoli. Così nacque a Colossi una comunità cristiana fondata con ogni probabilità da Epafra, che vi occupava un posto di prim'ordine (*Col.* 1, 7) e nella quale avevano una parte importante Achippo (*Col.* 4, 17), Filemone, Tichico ed Onesimo (*Filem.* vv. 1, 2; *Col.* 4, 7, 9).

« La giovane Chiesa era pertanto unita all'Apostolo, come le Chiese di Laodicea e di Gerapoli. L'influenza dell'Apostolo, che risiedeva ad Efeso, si estese molto al di là di questa città: « Tutti gli abitanti dell'Asia, Ebrei e Greci » vennero a conoscenza della sua predicazione (*Act.* 19, 10 e cf. 19, 26). San Luca attribuisce questa propagazione dell'Evangelo, non a viaggi di san Paolo attraverso la provincia, ma all'insegnamento che, dopo la rottura con la sinagoga di Efeso, egli dava ogni giorno nella scuola presa in prestito o in affitto da Tiranno (*Act.* 19, 9). Fu qui che alcuni venuti dalla valle del Lico, l'udirono annunciare "la parola del Signore" e tra questi i colossesi Epafra e Filemone. Epafra divenne l'apostolo principale non solo di Colossi, ma anche di Laodicea e di Gerapoli; la lettera ai Colossesi ce lo presenta mentre lavora e soffre per queste Chiese come se avesse la cura principale del loro bene spirituale » (Huby).

E con ogni probabilità, fu appunto Epafra, venuto a Roma per assistere san Paolo prigioniero, ad informarlo di alcune pericolose novità infiltratesi in quelle Chiese e a chiedere l'intervento dell'Apostolo.

---

(37) P. Benoit, Paul, *Epître aux Colossiens*, in *Dict. de la Bible, Suppl.*, VII (1966), coll. 157-170; J. Huby, *Le epistole della prigionia*, trad. it., Editrice Studium, Roma 1959, pp. 7-98.

A quanto possiamo dedurre dalla lettera, alcuni anni dopo il ministero efesino, probabilmente al tempo dell'arrivo di san Paolo a Roma, si profilò a Colossi l'audace tentativo di accomodare l'Evangelo al debole schema della religione ellenistica, interpretata da circoli ad impronta giudaica.

« Nelle nuove dottrine si parlava molto di esseri spirituali interposti tra Dio e l'uomo, come mediatori e oggetto di culto. Paolo dà loro il nome generico di "angeli" (2, 18); li chiama anche "troni, dominazioni, principati, potestà" (1, 16; 2, 10.15).

Tale culto era esaltato, a detrimento della mediazione *unica* di Cristo, misconosciuto il suo primato assoluto sull'universo.

Da tale culto si ripromettevano una perfezione e una saggezza superiori a quelle proprie della semplice fede cristiana: Cristo procurava ai suoi discepoli la remissione dei peccati; ebbene, oltre a questa, il culto degli angeli, con le pratiche di ispirazione giudaica: costrizioni nel mangiare e nel bere (2, 16; 21-23), osservanza di giorni festivi, neomenie e sabati (2, 16), avrebbe assicurato ai fedeli "la sicurezza cosmica che non credevano di poter trovare nel Cristianesimo" (M. Dibelius). Gli angeli infatti presiederebbero al corso degli astri, dominando con il loro influsso la nascita e il destino di ciascun individuo.

« Il tutto veniva amalgamato in un sincretismo più o meno coerente.

« A questi errori, nei quali vede non l'abbandono di Cristo, ma inutili e ridicole invenzioni che possono sfociare nella presunzione e nell'orgoglio, san Paolo oppone una dottrina fondamentale: la preminenza assolutamente unica e inalienabile di Cristo considerato sia nella sua vita divina presso il Padre, sia nelle sue relazioni con l'universo creato.

« Di fronte alla vana filosofia e al suo spirito di casta, san Paolo innalza la vera sapienza, la sapienza dell'Evangelo, di cui esalta la ricchezza, la perfezione, l'universalità. Questa sapienza è contenuta in un solo e comprensivo mistero: la conoscenza di Dio in Cristo e per Cristo, nel quale abita tutta la pienezza della divinità (1, 19; 2, 9), nel quale sono rinchiusi tutti i tesori della sapienza e della scienza (2, 3).

« Nella persona di Cristo san Paolo trova la confutazione degli errori dei Colossesi e la risposta al problema che queste speculazioni ponevano senza risolverlo: il problema della mediazione non soltanto tra Dio e l'uomo, ma anche fra Dio e il cosmo.

« Cristo è l'unica soluzione, fondata sulla realtà storica e religiosamente efficace. Figlio di Dio incarnato, solo lui congiunge la creatura al Creatore, l'universo e l'uomo a Dio.

« Egli è l'unico Mediatore nell'ordine della creazione materiale, nell'universo fisico, come è l'unico Mediatore nell'ordine della creazione spirituale, nella sua Chiesa. Egli è il principio e il fine della creazione (1, 16), è il capo del corpo che è la Chiesa (1, 18), il solo riconciliatore dell'uomo con Dio (1, 14.20-22; 2, 13-15). Egli è il Capo con cui tutte le membra vive del corpo sono in relazione diretta e immediata (2, 19). Egli è il Capo di tutti, angeli compresi (2 10).

« Questa sapienza cristiana è offerta a tutti (1, 28): nel Cristo non c'è né Greco né Giudeo, né Barbaro, né Scita, né schiavo né uomo libero (2, 11) » (Huby).

Dal dogma proposto, seguono le deduzioni, le applicazioni all'insegnamento morale. Ad un codice di regole puramente esteriori, restrizioni ed osservanze giudaiche, vagheggiato dai novatori di Colossi, san Paolo oppone un principio positivo, basilare: l'unione intima, personale con Cristo, fonte, anima di una vita nuova, sempre rinnovantesi nell'esercizio della carità soprannaturale.

È la rinascita dell'uomo interiore operata da Gesù N. Signore, (3, 10); che si manifesta nei suoi frutti (3, 18-4, 6).

I nuovi errori han dato all'Apostolo l'occasione di presentare con maggior rilievo una dottrina, alcuni elementi della quale sono già presenti nelle lettere precedenti: 1 *Cor.* 8, 6 sul compito del Cristo nella creazione; 1 *Cor.* 15, 24-28 sul suo primato universale; *Rom.* 8, 19 ss. sulla ripercussione della Redenzione nell'universo (38).

---

(38) J. Colson, *Paul*, Pacis 1971 riprende in favore della autenticità delle due lettere *Col.* ed *Ef.*, gli argomenti presentati dal P. Benoit, vedi nota 37.

La *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1981) 330 in nota, presentando il libro di René Kiefer, *Résurrection du Christ et résurrection générale* ..., scrive: *Malgrado le obiezioni di molti critici contro l'autenticità di Col.* — riesumate presso P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1975, pp. 196-200 e J. H. Köster, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin-New York 1980, pp. 701-705, il Kiefer è per gli argomenti in favore della autenticità presentati da W. G. Kummel, *Einleitung in das N.T.*, Heidelberg 1973, pp. 298-305 e da M. Carrez, *Introduction à la Bible*, III, *le N.T.*, vol. 3°, p. 162 s.

Per l'autenticità sono tutti gli esegeti cattolici, salvo qualche recente eccezione insignificante, e la maggior parte degli acattolici.

Il primato di Cristo (1, 12 ss.)

« *Rendete grazie al Padre... che ci ha strappati dallo impero delle tenebre e ci ha immessi nel regno del suo amato Figliuolo, nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati.*

« *Egli* (il Figlio) *è l'immagine dell'invisibile Dio, il primogenito d'ogni creazione; perché in lui sono state create tutte le cose nei cieli e sulla terra: le visibili e le invisibili: siano troni, signorie, principati, potenze; tutte le cose sono state create per mezzo di lui e per lui; egli è prima di ogni cosa e tutte sussistono in lui.*

Ed egli è il Capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di tra i morti, perché abbia il primato su tutto.

In lui, infatti, il Padre si compiacque di fare abitare tutta la pienezza della sua divinità e di riconciliare con sé tutte le cose per mezzo di lui, avendo fatto la pace per mezzo del sangue della sua croce, sia con le creature terrestri, che con le celesti.

E voi che un tempo eravate lungi da Dio e suoi nemici nel pensiero e nelle opere malvagie, ora Iddio vi ha riconciliati nel corpo fisico di lui, per mezzo della di lui morte, per farvi comparire dinanzi a sé santi e immacolati e irreprensibili, se pur perseverate nella fede, fondati e saldi, non smossi dalla speranza dell'Evangelo che avete udito, che è stato predicato in tutta la creazione sotto il cielo e del quale io, Paolo, sono stato fatto ministro.

Qui, ora, in carcere, io esulto per i patimenti che offro per voi, per la vostra salvezza, per il progresso della vostra fede, e voglio che le sofferenze del Cristo, le sofferenze cioè da me abbracciate per il Cristo, ad imitazione del Cristo, raggiungano in me, nella mia carne, la misura piena, completa; sofferenze che sono destinate a fruttificare in vostro favore, come a favore di tutti i membri del corpo (mistico) *che è la Chiesa* (39).

(2, 1-3) « *Desidero che sappiate quale ardua lotta io sostenga per voi e per quelli di Laodicea e per quanti non mi conoscono personalmente; affinché si confortino nei loro cuori; e, strettamente uniti nella carità, siano arricchiti d'una piena convinzione*

(39) Per la traduzione di questo v. 24, vedi M. Carrez, *Souffrance et gloire dans les épitres paulinienes* (Col. 1, 24-27), in *Revue d'histoire et de Philosophie religieuses* 31 (1951) 343-353.

dell'intelligenza e giungano a conoscere a fondo il mistero di Dio: Cristo, cioè, nel quale stanno ascosi tutti i tesori della sapienza e della scienza (condotta e pensiero) ».

Vi dico questo, perché nessuno vi seduca con ragionamenti speciosi. Pur assente col corpo, io sono infatti spiritualmente con voi, felice di constatare il buon ordine che regna tra di voi e la solidità della vostra fede nel Cristo.

Vivete dunque nel Cristo Gesù, come vi è stato fatto conoscere. Siate radicati in lui, fondati in lui, fermi nella fede come vi è stata insegnata, e pieni di gratitudine. Attenti perché nessuno vi seduca per mezzo della filosofia, questa vana seduzione che deriva da una tradizione tutta umana, dagli "elementi di questo mondo", non dal Cristo.

In lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità; e voi avete in lui pienamente tutto; egli che è il Capo di ogni Principato e Potenza.

Seppelliti con lui nel battesimo, anche con lui siete risuscitati, mediante la fede nella potenza di Dio che lo ha risuscitato dai morti.

Voi eravate morti per i vostri peccati e l'incirconcisione dei vostri cuori; Egli vi ha fatto rivivere con lui, perdonandoci tutti i nostri peccati, cancellando l'atto che era redatto contro di noi e le cui disposizioni ci erano contrarie. E questo atto, Egli l'ha fatto sparire, inchiodandolo alla croce. Egli ha spogliato Principati e Potenze e ne ha fatto oggetto di pubblica derisione, trionfando di esse nel Cristo.

Che nessuno vi condanni a proposito di cibo e di bevanda o in materia di feste, nuove lune o sabati. Tutto ciò è soltanto l'ombra di ciò che doveva venire; la realtà è il Cristo. Che nessuno si prenda il gusto di condannarvi per il suo "culto degli angeli": visioni d'iniziati, che tutti gonfi dello sciocco orgoglio della loro intelligenza carnale, non aderiscono al Capo, dal quale il corpo intero, tramite giunture e legami, trae nutrimento e coesione per realizzare la crescita voluta da Dio.

Se dunque siete morti nel Cristo agli "elementi di questo mondo", perché lasciarvi imporre delle proibizioni: "non prendere, non gustare, non toccare", per delle cose destinate a perire con l'uso? Precetti e insegnamenti del tutto umani!

... Se dunque siete risuscitati con il Cristo, cercate le cose di lassù, dove siede il Cristo alla destra di Dio; state attenti alle cose di lassù, non a quelle della terra.

Perché voi siete morti e la vostra vita è nascosta in Dio con il Cristo.

Quando il Cristo, vostra vita, si manifesterà, allora anche voi apparirete con lui nella gloria ».

* * *

Lettera agli Efesini

« La lettera agli Efesini rappresenta uno dei vertici, forse la sommità, dell'opera paolina.

Scritta a Roma tra il 61 e il 63, *subito dopo* l'epistola ai Colossesi, si distingue per il suo tono elevato e impersonale che rende difficile crederla indirizzata soltanto ai fedeli di Efeso, tra i quali Paolo ha soggiornato tre anni. Sembra piuttosto scritta per tutte le Chiese della regione, tra le quali dovrà circolare, e anzi per tutta la Chiesa di Cristo in generale.

In questa lettera infatti l'Apostolo non cerca di confutare un'eresia particolare, come ha fatto nella lettera precedente. Il suo desiderio è piuttosto di trar profitto dalle idee nuove suscitate da quella confutazione, per ripensare in un orizzonte nuovo, più cosmico, i problemi maggiori della sua teologia.

Egli aveva seguito lo stesso procedimento quando, dopo la crisi giudaizzante di Galazia e la lettera rovente che ne era risultata, aveva rimesso in ordine il suo pensiero nella serena lettera ai Romani.

In essa, Paolo ripensa i suoi problemi anteriori. Questo ci porta al tema centrale della nuova lettera, quello dell'unità della Chiesa.

Nelle lettere precedenti, Paolo non ha trascurato l'aspetto collettivo, ecclesiale, che è essenziale alla salvezza cristiana. Tuttavia si può osservare che i problemi concreti che doveva affrontare, per esempio, quello della giustificazione mediante le opere o mediante la fede, avevano richiamato la sua attenzione soprattutto sull'unione personale di ogni cristiano al Cristo » (P. Benoit).

Destinatari e circostanze

La lettera non contiene alcuna informazione o esortazione di carattere personale, né pare rispondere a problemi o pericoli concreti, come nella lettera ai Colossesi.

Più che una lettera la potremmo definire un trattato epistolare.

Fu una lettera circolare per tutte le cristianità dell'Asia Minore? Abbiamo sentito il P. Benoit, ed è la risposta più seguita. Venne destinata ai Laodicesi? Come, con altri, ammette J. Huby. Ad ogni modo, *Ef.* è l'unico trattato generale che possediamo tra gli scritti paolini.

Deve essere stata scritta, pochissimo tempo dopo quella ai Colossesi, insieme al biglietto a Filemone e fu portata a destinazione dal medesimo corriere, insieme alle altre due (*Ef.* 6, 21 s.; *Col.* 4, 7 s.).

Le strette relazioni di stile e di pensiero che uniscono questo scritto a quello ai Colossesi (*Ef.* 1-2; *Col.* 1-2) permettono di situarlo in una circostanza concreta della vita di san Paolo, durante cioè la prima cattività romana nell'anno 63 (40).

Contenuto

In risposta alla crisi dottrinale che minacciava la Chiesa di Colossi, san Paolo aveva solennemente insistito sul primato universale del Cristo. Tale occasione aveva fecondato il suo pensiero, soffermandosi sulle ultime conseguenze del mistero di Cristo; ripensò quindi tutta la sua sintesi dottrinale in funzione di queste prospettive ed esperimentò la necessità di fissare per iscritto il suo pensiero per comunicarlo alla Chiesa.

Nacque così la lettera che l'Apostolo destina nel suo cuore a tutti i cristiani, specialmente a coloro che provengono dal paganesimo, che costituiscono la sua gloria e conquista missionaria. Nello scritto espone a tutta la Chiesa la sua penetrazione del mistero della salvezza.

La Chiesa è l'istituzione, per mezzo della quale il Cristo esercita il suo primato universale; è questo il tema peculiare svolto in *Ef.*

Paolo inizia col riaffermare quanto aveva scritto in *Col.* sulla supremazia universale del Cristo.

a) In Cristo « *tutte le cose si ricapitolano, quelle del cielo*

(40) P. Benoit, *Rapporti letterari tra l'epistola ai Colossesi e l'epistola agli Efesini*, nel volume *Esegesi e Teologia*, II, Roma, ed. Paoline, 1971, pp. 483-507.

e della terra » (1, 10) ed Egli stesso è stato collocato dal Padre « *alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni Principato e Potestà, di ogni Potenza e Dominazione e di ogni altro nome* (essere), *sia del secolo presente che di quello futuro. Tutto sottomise ai suoi piedi* » (1, 20-22).

Vi fu, è vero, un momento in cui la supremazia del Cristo parve oscurata da una misteriosa discesa (Incarnazione e Redenzione), però « *colui che discese, è lo stesso che ascese al disopra di tutti i cieli, per colmare ogni cosa* » (Risurrezione e Glorificazione: 4, 10).

b) San Paolo passa poi al tema specifico, che è un progresso o completamento rispetto alla lettera ai Colossesi. In questa ultima già si era accennato alla Chiesa; ma il tema principale rimane la supremazia cosmico-soteriologica del Cristo. In *Ef.* invece il pensiero di san Paolo si incentra sulla Chiesa.

In primo luogo la Chiesa in sé. La Chiesa appare a san Paolo in tutta la sua imponente grandezza e sublimità. Non è un prodotto contingente della storia ma un progetto primitivo della mente del Creatore: 1, 4.

In una successione di metafore, la Chiesa è presentata: come un corpo, che è il Cristo (1, 22; 4, 15 s.); come « pleroma »: Dio « *costituì il Cristo Capo su tutta la Chiesa, che è il suo corpo, ed è ripiena di Lui, il quale riempie tutto di ogni cosa* » (1, 23; cf. 4, 13).

La maggior parte degli esegeti è d'accordo nel dare qui a *pléroma* il senso passivo di pienezza ed a *plerumén* il senso medio di « completare gli altri » (41).

Ancora, la Chiesa come un gigantesco tempio divino, la cui pietra angolare è lo stesso Cristo Gesù e le fondamenta sono gli apostoli e i profeti (2, 20-22) e le cui dimensioni di ampiezza, di lunghezza e di profondità possono essere abbracciate soltanto dalla ampia visione della fede soprannaturale (3, 17 s.).

San Paolo contempla serenamente questa grandiosità della Chiesa e si compiace nel vedere superato il passato antagonismo tra Giudei e pagani. Cristo risalta già come vera pace dopo l'asprezza della lotta (2, 14-18).

---

(41) A. Feuillet, *L'Eglise plérôme du Christ d'après Eph.* 1, 23, in *Nouvelle Revue Théologique* 5 (1956) 449-472.593-610. Cf. *Col.* 2, 9 s.

Paolo non omette di rilevare che, in questa unificazione architettonica della Chiesa, egli, per libera volontà di Dio, ha avuto una funzione principalissima: quella di predicare l'Evangelo ai Gentili e di difendere, contro tutte le opinioni avverse, la loro piena integrazione nel nuovo popolo di Dio (3, 1-9).

La triplice denominazione della Chiesa — sposa, corpo, « pléroma » (pienezza) — ha in *Ef.* una prospettiva dinamica, che si conclude sempre in questa idea ripetuta: la Chiesa è lo strumento universale del Cristo nella sua opera salvifica su tutta la creazione.

Lo afferma in modo esplicito, all'inizio della lettera, rilevando questo compito, quando dice che Dio Padre « *tutto sottomise ai suoi* (di Cristo) *piedi e lo costituì Capo su tutta la Chiesa, che è il suo corpo, la pienezza di Lui che tutto ricolma abbondantemente* » (1, 22 s.).

Più avanti descrive splendidamente l'ascesa della Chiesa, che attraversa tutte le sfere cosmiche, destando al suo passaggio la meraviglia degli stessi « reggitori cosmici » che si rendono conto, per mezzo della stessa Chiesa, della « *multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno formato in Cristo Gesù Signore nostro* », sconosciuto agli uomini nelle precedenti generazioni e rivelato ora nella Chiesa e per la Chiesa (3, 8-11) (42).

Prospetto

Si rilevano ben distinte una parte dogmatica (1,3 - 3, 21) e una parte morale (4, 1 - 6, 20).

A. Mistero della nostra unione in Cristo realizzata nella Chiesa.

1. L'unione di tutti in Cristo (1, 3-14).

a) Il Padre da tutta l'eternità ha decretato la nostra filiazione adottiva e la nostra unione in Cristo (1, 3-6).

b) Il Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo, ha meritato

(42) J. M. Gonzàlez Ruiz, *Efesini, lettera agli,* nella *Enciclopedia della Bibbia,* tr. it., II, Elle-Ci-Di, Torino 1969, coll. 1141-1144. P. Benoit, *Corpo, Capo e pleroma nelle lettere della prigionia,* in *Esegesi e Teologia,* Roma, ed. Paoline, 1964, pp. 397-461.

per noi questa filiazione, spandendo il suo sangue per i nostri peccati (1, 7-12).

c) Lo Spirito Santo opera efficacemente questa filiazione, comunicandoci i suoi doni (1, 13-14).

2. Nostra incorporazione a Cristo realizzata nella Chiesa (1, 15; 2, 22).

a) Preminenza di Cristo, universale, assoluta su ogni Principato e Potenza e specialmente come Capo della Chiesa, che è il suo corpo e la sua pienezza (1, 15-23).

b) Chiamata alla salvezza dei Gentili e degli Ebrei mediante il Cristo, che li riconcilia in un solo corpo e li unisce in un solo edificio spirituale (2, 1-22). Si ricordino al riguardo le parole di Gesù « *tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa* » (*Mt.* 16, 18): la Chiesa come edificio; e « *Io sono la vite e voi i tralci... senza di me voi non potete far nulla* » (*Giov.* 15, 1-5): un solo corpo, che è il Cristo. « *Io sono Gesù che tu perseguiti* » *Act.* 9, 5.

3. Missione affidata a Paolo di predicare questo mistero (3, 1-19).

a) Paolo, avendo ricevuto una conoscenza speciale del Mistero, ha missione di annunciarlo: e cioè che i Gentili sono coeredi con gli Ebrei, membri dello stesso corpo, partecipi delle stesse promesse (3, 1-13).

b) Preghiera dell'Apostolo che chiede a Dio Padre di fortificare i fedeli e di confermarli nella conoscenza del Mistero e dell'amore di Cristo (3, 14-19).

* * *

Dossologia (3, 20-21)

Il termine « mistero » è come la caratteristica delle epistole della prigionia e comanda il loro vocabolario. Il messaggio cristiano della salvezza, che accomuna inscindibilmente Gentili e Giudei, destinato pertanto ad abbracciare, unificare tutti gli uomini, si chiamerà d'ora innanzi il mistero di Dio (che ha Dio come autore) o il mistero di Cristo (il realizzatore con la Redenzione). Una conoscenza più profonda del piano divino, infi-

nitamente sapiente, realizzato nella Chiesa e per la Chiesa, giustifica questo termine di mistero.

Più tale conoscenza si approfondisce e più si ammira e si approfondisce l'opera del nostro Redentore, Gesù vero Dio e vero uomo.

B. Parte morale (4, 1 - 6, 20).

1. Quadro generale della vita cristiana.

a) Esortazione a vivere in maniera degna della vocazione cristiana; specialmente nella *unità:* unità interiore mediante la fede, la speranza e la carità; unità esteriore mediante la professione di uno stesso cristianesimo, contribuendo tutti con carismi diversi alla edificazione del corpo, di cui è Capo il Cristo (4, 1-16).

b) *Santità* della vita cristiana che è ripudio dell'uomo vecchio e rivestimento dell'uomo nuovo, nella sincerità, il lavoro, la decenza, la mansuetudine, la castità, lo zelo, la preghiera (4, 17 - 5, 20).

2. Precetti particolari relativi alla vita domestica (5, 21 - 6, 9).

3. Descrizione del combattimento spirituale e delle sue armi (6, 10-20).

Epilogo. Missione di Tichino e benedizione (6, 21-24). (Cf. J. Huby).

* * *

« Il brano dell'epistola agli Efesini che va da 5, 21 a 6, 9, raccomandazioni dell'Apostolo riguardo ai doveri domestici, corrisponde a *Col.* 3, 18 - 4, 1. I doveri di stato sono enumerati nello stesso ordine e in molti membri di frase il parallelismo è letterale. Un solo passo è notevolmente più sviluppato in *Ef.*; è quello in cui tratta dei doveri degli sposi ed espone la concezione del matrimonio cristiano: *Ef.* 5, 23-32; in *Col.* solo due versetti: 3, 18-19 » (Huby).

« *Il marito deve amare la sposa, come Cristo la Chiesa* » (5, 25). Si richiami l'insegnamento di Gesù: *Mt.* 19, 3-12. Egli riporta il matrimonio alla purezza delle sue origini; cita *Gen.* 2, 24: « Per questo l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna e formano una sola persona »; e con-

clude affermandone l'unità e l'indissolubilità assoluta: « pertanto quello che Dio ha congiunto, l'uomo non separi ».

Il divin Redentore, che ha onorato con la sua presenza il matrimonio alle nozze di Cana (*Giov.* 2, 1-11), lo ha elevato a sacramento, connettendo al contratto naturale, tra i battezzati, il conferimento della grazia. E' l'insegnamento infallibile della Chiesa che rende esplicito quanto è implicitamente contenuto negli Evangeli e nelle lettere di san Paolo, particolarmente nella 1 *Cor.* 7 e qui *Ef.* 5, 28-31.

Dopo aver citato anch'egli *Gen.* 2, 23 s., come riferito di Gesù in *Mt.* 19, 3-12, sulla unità dei due sposi, che paragona alla unione intima del Cristo con la sua Chiesa, e pertanto sull'amore scambievole che da tale unità deriva, l'Apostolo aggiunge: «*Grande è questo mistero* (verità soprannaturale, rivelataci dal Signore), *cioè in rapporto al Cristo e alla Chiesa* ».

« In questo magnifico passo Paolo, per esporre i doveri reciproci tra gli sposi cristiani, pone come principio che i loro rapporti di amore, di unione, di dipendenza della moglie verso il marito, devono riprodurre le relazioni analoghe che passano tra Cristo e la Chiesa » (A. Vaccari).

« L'unione dell'uomo e della donna, enunziata nella *Genesi* e che Dio ha voluto, è un mistero importante e sublime, perché oltre al significato immediato del dono e accettazione mutua dei due sposi, figura l'unione del Cristo e della Chiesa.

Ecco il profondo significato (mistero) che va riconosciuto alle parole della *Genesi.*

Questo rapporto esiste già nel matrimonio o semplice contratto naturale, come istituito da Dio; ma esso è pieno, adeguato soltanto nel matrimonio sacramento, per gli effetti della grazia che produce; come la morte redentrice dello Sposo celeste rende ferace di ogni bene soprannaturale la sua unione con la Chiesa » (43).

Dottrina del Corpo Mistico

«A Damasco Paolo ha cominciato con l'essere ghermito dal Cristo e col vivere una nuova vita: l'intervento di Anania lo fa entrare col battesimo nella società fondata dal Cristo ed egli sente quali ricchezze gli offre la Chiesa » (Bonsirven).

(43) A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens (La Ste Bible,* Pirot-Clamer, vol. XIII), Paris 1938, p. 68 ss. J. Huby, *Epistole della prigionia,* Roma 1959, pp. 111-215.

San Paolo scorse allora che il Cristo si identifica con l'insieme e con ciascun cristiano (« *Io sono Gesù che tu perseguiti* »); e che, in conseguenza della adesione integrale al Cristo (è questo il significato di « fede » nell'evangelo e in san Paolo), questi diviene il principio della nostra vita spirituale (« *non son più io che vivo, ma è il Cristo che vive in me* » *Gal.* 2, 20); idea espressa sinteticamente nella formula, spiccatamente paolina « nel Cristo Gesù ».

« Io sono Gesù che tu perseguiti (*Act.* 22, 7 s.); il Signore parla così perché egli e la sua Chiesa sono una sola persona (sant'Agostino e i commentatori cristiani); il Cristo si identifica con ciascuno e con la società dei suoi fedeli: « *Come il corpo è uno e possiede parecchie membra, e queste membra del corpo, pur essendo di fatto parecchie, sono un corpo solo, così anche il Cristo. E in un solo Spirito siamo stati battezzati per costituire un corpo solo...* » (1 *Cor.* 12, 12 s. 27; *Rom.* 12, 4 s.). San Giovanni Crisostomo (*hom.* 30) commenta: « Avrebbe dovuto dire: Così anche la Chiesa...; nomina Cristo al posto della Chiesa ».

Così quando Paolo domanda ai Corinti, divisi in fazioni: « Cristo è suddiviso? », non parla della persona del Cristo, né della possibilità di dividerlo in fazioni, ma della Chiesa, che è identificata col Cristo (Allo, Spicq).

« *Tutti voi* (cioè la comunità) *che siete stati battezzati, avete rivestito il Cristo; voi tutti siete uno* (una sola persona, éis al maschile) *nel Cristo Gesù* » (*Gal.* 3, 26-29). Abbiamo la stessa idea; in termini quasi identici, in una frase rivolta ai Colossesi (3, 10 s.): « *Non vi è più greco o giudeo, né barbaro, schiavo o uomo libero, ma il Cristo assolutamente* ».

Arriviamo così alla espressione e nozione: la Chiesa è il corpo (mistico) del Cristo: in essa, *corpo*, secondo l'educazione biblica dell'apostolo, equivale a *persona; del Cristo* è un genitivo « epesegetico » o di apposizione o esplicativo (come ad es. « il segno di Giona » *Mt* 12, 39 = il segno che era lo stesso Giona), cioè la persona che è lo stesso Cristo; infine, l'aggettivo *mistico* è stato aggiunto dai commentatori per meglio definire questa realtà dell'ordine spirituale: il Cristo, Dio-uomo, come persona fisica, è ben distinto dalla Chiesa.

La preparazione del rabbino, con il principio di solidarietà così dominante in tutto il Vecchio Testamento: la nazione considerata come un solo organismo vivente, sposa di Iahweh, nell'alleanza del Sinai (cf. *Os.* 1-3; *Ger.* 2; *Ez.* 16 e la *Cantica*),

spiega sufficientemente come Paolo abbia ben compreso il significato delle parole del Risorto, nell'incontro di Damasco; abbia compreso e sperimentato che l'adesione integrale al Cristo faceva dei cristiani un unico organismo vivente.

D'altronde era la realtà da Gesù enunziata: « *Io sono la vite e voi i tralci* »: *Giov.* 15,5; cf. 17,21 ss. È una realtà nel campo spirituale, e non una semplice metafora.

Per mettere in guardia i Corinti contro la fornicazione (1 *Cor.* 6,12-20) l'Apostolo rileva come un tale peccato per un cristiano è una vera mostruosità, per due ragioni. La prima, perché tutta la sua persona (il suo corpo) è divenuta proprietà del Cristo, tempio dello Spirito Santo; la seconda ragione, che colpisce di più, è che ogni cristiano è membro del Cristo: il che suppone che egli faccia parte del corpo di Cristo. E l'unione che egli mantiene con questo è di ordine superiore: « Uno spirito solo », dunque unità, ma nella categoria delle realtà divine. Come congiungere ad una prostituta questa porzione vivente del Cristo?

La stessa nozione in 1 *Cor.* 10,17: « *Dal momento che vi è un solo pane, noi tutti formiamo un sol corpo, poiché partecipiamo tutti a questo unico pane* ». Questo « pane unico » designa evidentemente il corpo del Cristo, lo stesso Signore che si riceve in tutte le cene eucaristiche: fondamento dell'unità dei cristiani tra loro. Questa unità organica è chiamata un corpo, una persona.

Lo stesso pensiero è svolto nelle precisazioni sui « carismi » 1 *Cor.* 12; *Rom.* 12: « *Ora voi siete il corpo di Cristo e le membra che lo compongono* » (1 *Cor.* 12,27). « *Così noi tutti, essendo parecchi, siamo un sol Corpo nel Cristo, e ciascuno, membro gli uni degli altri* ».

« I cristiani sono le membra solidali di uno stesso organismo, detto qui *un corpo solo nel Cristo*; per indicare che è la loro comune incorporazione a Cristo che li fa essere un corpo, il quale è chiamato "il corpo del Cristo", cioè "lo stesso Cristo", secondo il valore dell'espressione semita » (Bonsirven).

In questi testi san Paolo illustra direttamente la costituzione *esterna* o gerarchica della Chiesa: apostoli, profeti, dottori, ecc.

La medesima concezione del « corpo mistico » egli espone, nella sua essenza ed intima dinamica, nelle due lettere della prigionia: *Col.* 2,10-19; *Ef.* 1,22 ss.; 4,16; 5,23.30-32.

In esse è particolarmente rilevato il primato universale cosmico-soteriologico di Gesù, Dio-Uomo. Egli è il Capo, nel senso di Sovrano, fonte di ogni grazia, di ogni sapienza (cf. 2, 10): « *Egli* (il Cristo) *è l'immagine del Dio invisibile... Egli è il Capo del corpo* (o "persona") *che è la Chiesa* » (*Col.* 1, 15-18). E dal Capo, fonte di ogni essere, di ogni grazia, la Chiesa tutto riceve. « Egli, pertanto, è il principio della perfetta coesione ed articolazione delle membra tra loro; della circolazione del flusso vivente che le alimenta; della loro crescita continua che loro permette di costituire il Cristo totale; che cresce senza posa, tendendo alla pienezza della sua statura completa » (Bonsirven); cf. *Ef.* 4, 11-16.

La Chiesa è il *pléroma* (la pienezza) del Cristo (*Ef.* 1, 23). Il termine più che definire la Chiesa come complemento che riempie il Cristo, lo completa, ci presenta la Chiesa come ciò che è riempito da Cristo. Il *pléroma* è la pienezza della vita di Cristo che prende forma nella Chiesa.

In virtù della risurrezione Gesù ha ricevuto un primato assoluto su tutte le creature. Al Padre « *piacque che in lui abitasse ogni pienezza* » (*Col.* 1. 19): oramai la pienezza della divinità risiede nel corpo glorioso del Redentore (*Col.* 2, 9). La divinità fa ormai trasparire il suo splendore attraverso questo corpo. Ora Gesù vuole renderci partecipi di questa pienezza. Dal suo corpo fisico il *pléroma* si estende dunque al Corpo Mistico. La vita divina trabocca dalla persona del Salvatore e riempie la Chiesa; e attraverso la Chiesa invade l'universo, perché lo scopo ultimo è che Dio sia « tutto in tutti » (1 *Cor.* 15, 28: cf. *Ef.* 1, 23).

Ogni essere umano che aderisce alla Chiesa è interiormente riempito da Cristo con la sua pienezza divina, e fa parte del *pléroma.* Questa pienezza che si effonde, tramite la Chiesa, a ciascuno, è anche, per il tutto, pienezza di unità. Cristo comunica a tutta la Chiesa l'energia della sua personale unità.

Come in ogni organismo, le membra sono tra loro intercomunicanti e interdipendenti; il bene e il male di ciascuno influisce sul tutto e sugli altri. Ecco un forte motivo per evitare il peccato, per pregare e soffrire per la Chiesa (cf. *Col.* 1, 24).

La dottrina dell'inserzione dei fedeli nel Corpo Mistico suggerisce a san Paolo numerose espressioni tutte proprie con le quali attribuisce alle membra azioni e proprietà del corpo del

Cristo storico, sì che le vicende verificatesi nel Redentore si ripetano nel suo Corpo Mistico.

« Nel Signore », « nel Cristo Gesù », noi siamo eletti, moriamo al peccato, risuscitiamo alla vita nuova della grazia e cresciamo in essa: « in Lui e con Lui » viviamo, soffriamo, risuscitiamo e siamo glorificati; « per Lui », unico nostro Mediatore, possiamo accostarci al Padre che ci ama in proporzione della nostra somiglianza al Figlio suo.

L'immagine del Corpo Mistico esprime bene l'unità e l'universalità della Chiesa: davvero fuori della Chiesa non c'è salvezza: *extra Ecclesiam nulla salus* (44).

Il biglietto a Filemone

« La lettera di san Paolo a Filemone è in stretta connessione con l'epistola ai Colossesi (insieme a quella agli Efesini). A Tichico, che era incaricato di portare le lettere suddette ai loro destinatari, san Paolo aveva aggiunto come compagno Onesimo (lo schiavo fuggitivo, da lui convertito e battezzato) "fedele ed amatissimo fratello", originario di Colossi (*Col.* 4, 9).

Onesimo era schiavo di un ricco cristiano di Colossi, Filemone. Quando era ancora pagano, si era mostrato poco utile al suo padrone (*Filem.* v. 11), probabilmente a causa della sua pigrizia, smentendo così il suo nome (Onesimo = utile). Per sottrarsi al lavoro (e dopo aver derubato il suo padrone, v. 17) era fuggito da Colossi e si era rifugiato a Roma, punto di confluenza di tutti i fuori legge » (Huby).

Essendo venuto a contatto con Paolo, ivi prigioniero (vv. 1, 9 s.), e convertitosi (v. 10), era ora da Paolo rimandato a Colossi dal suo padrone con un biglietto d'accompagnamento, vergato dalla mano stessa di Paolo (v. 19), in forma brevissima ma con accenti di un cuore sensibilissimo e riboccante di carità.

Filemone era un facoltoso signore di Colossi, amico devoto dell'apostolo Paolo che l'aveva guadagnato alla fede, nella sua

(44) Scelta bibliografia: José M. Bover, s.j., *Teologia de san Pablo*, BAC, Madrid 1946, pp. 551-605; Joseph Bonsirven, s.j., *Teologia del Nuovo Testamento*, tr. it., ed. Marietti, Torino-Roma 1952, pp. 250-261; P. Benoit, *Corps, Tête et plérome dans les Epîtres de la Captivité*, in *Revue Biblique* 63 (1956), 5-44; Jean Galot, s.j., *Il corpo mistico*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1965 (tr. it. l'originale è del 1961).

predicazione efesina (v. 19). Da uomo generoso e zelante della diffusione dell'Evangelo, accoglieva nella sua casa i cristiani per la celebrazione dei misteri divini (vv. 2, 5 ss.). Probabilmente Appia era sua moglie e Archippo loro figlio (v. 2), il quale doveva avere una parte importante nella Chiesa di Colossi (*Col.* 4, 17).

Il contenuto del biglietto è semplicissimo: dopo il saluto iniziale a Filemone, Appia ed Archippo (v. 1-3); dopo il ringraziamento e la lode della carità, della fede e generosità del destinatario (vv. 8-17): l'esortazione al perdono e al trattamento fraterno da usare verso lo schiavo già ladro e fuggitivo, ed ora rinato al Cristo, che ritorna dal suo padrone.

Il tono non è di comando (di per sé autorizzato) ma di supplica: come amico, apostolo di Cristo, prigioniero e vecchio; san Paolo si mostra pure disposto al risarcimento per il danno arrecato dal fuggitivo, facendo però intendere, in tono bonario, che, se si dovessero fare i conti, Filemone sarebbe il debitore e non il creditore (vv. 18-21).

Dopo avere espressa la speranza certa di essere liberato e potere così spingersi fino a Colossi, san Paolo aggiunge i saluti dei suoi discepoli e collaboratori che l'assistevano nella prigionia (vv. 22-25). (cf. G. Turbessi).

v. 1. « *Paolo, prigioniero del Cristo Gesù e il fratello Timoteo, al caro Filemone, nostro collaboratore, alla sorella Appia, ad Archippo, nostro compagno d'armi, e alla Chiesa che è in casa tua; grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo.*

v. 4. *A conoscenza dell'amore e della fiducia che hai nel Signore Gesù e che manifesti verso tutti i santi, io rendo di continuo grazie al mio Dio, ricordandomi di te nelle mie preghiere, affinché questa fede, a noi comune, si dimostri efficace, mettendo in piena evidenza tutto il bene che si compie fra noi per la causa del Cristo.*

Provo infatti una grande gioia e una grande consolazione per la tua carità, che ha sollevato e solleva il cuore dei santi, o fratello!

v. 8. *Perciò, benché io abbia in Cristo molta libertà di comandarti quel che devi fare, preferisco pregarti a titolo di carità, semplicemente come Paolo, vecchio e, per di più, ora, prigioniero del Cristo Gesù. Preferisco pregarti per il mio figliolo*

che ho generato durante la mia prigionia: per Onesimo, che altra volta ti fu inutile, ma che ora sarà utilissimo a te e a me.

Te lo rimando: lui, che è quanto dire il mio cuore.

v. 13. *Avrei voluto ritenerlo presso di me perché mi servisse in vece tua, mentre sono carcerato a motivo dell'Evangelo; ma non ho voluto far nulla senza il tuo parere, affinché il tuo beneficio non apparisse forzato, ma volontario.*

v. 15. *Forse per questo, infatti, egli è stato per breve tempo separato da te: perché tu lo ricuperassi per sempre, non più come uno schiavo, ma come molto da più di uno schiavo: come un fratello a me sommamente caro, ma quanto più a te, secondo la carne* (ti sarà uno schiavo migliore di prima) *e secondo il Signore!*

v. 17. *Se dunque mi tieni in conto di amico, ricevilo, come se fossi io stesso. E se ti ha fatto qualche torto o ti deve qualcosa, addebitalo a me. Io, Paolo, lo scrivo di mio pugno: — Pagherò — per non dirti che tu sei debitore a me perfino di te stesso. Sì, fratello, io vorrei ricavare da te un qualche utile nel Signore! Dà al cuor mio questo sollievo in Cristo!*

v. 21. *Ti scrivo fiducioso nella tua ubbidienza, sapendo che farai anche più di quello che io ti dico. Al tempo stesso, preparami un alloggio, perché spero, mercé le vostre preghiere, di esservi reso.*

v. 23. *Epafra, mio compagno di carcere in Cristo Gesù, ti saluta; lo stesso fanno Marco, Aristarco, Dema, Luca, miei collaboratori.*

v. 25. *La grazia del Signore nostro Gesù Cristo sia col vostro spirito!*

* * *

La lettera ai Filippesi

« A Filippi (detta dai Romani, dopo la celebre battaglia di Filippi, Colonia Augusta Julia Philippensium; la sua popolazione era composta da veterani romani e da elementi autoctoni; i rari Giudei non disponevano di una sinagoga e si riunivano fuori città, vicino al fiume o a qualcuna delle numerose sorgenti vicine), a Filippi san Paolo portò la luce dell'Evangelo nel suo secondo viaggio missionario (autunno 49 - autunno 52).

Dopo aver confermato nella fede le Chiese fondate nella sua prima missione (Antiochia di Psidia, Iconio, Derbe e Listri, dove prese con sé Timoteo), Paolo con Sila e Timoteo aveva in animo di passare in Bitinia, ma una visione divina lo condusse a Troade, dove «una notte gli apparve una visione: un Macedone gli stava innanzi e lo supplicava: "Passa in Macedonia e portaci soccorso". Dopo questa visione risolvemmo (è Luca nel suo diario) di partire per la Macedonia, persuasi che Dio ci chiamava ad annunciarvi l'Evangelo.

« Salpammo perciò da Troade, navigammo diretti fino alla Samotracia e il dì seguente a Neapoli e di là a Filippi che è la prima città (per la sua importanza) di quella parte della Macedonia, ed è colonia, e in questa città ci trattenemmo alcuni giorni » (*Act.* 16, 9-12).

« Dio chiamava così san Paolo in un nuovo e vasto campo di apostolato nel continente europeo.

Luca, che ne fu testimone, narra con vivi colori la predicazione apostolica, il frutto delle conversioni (il battesimo di Lidia, venditrice di porpora, proselita; « e come fu battezzata con tutta la famiglia, ci invitò: "Se mi avete giudicata fedele al Signore, venite a stare a casa mia". E vi ci costrinse »: *Act.* 16, 13-15), gli incidenti straordinari avvenuti (la guarigione miracolosa ad opera di san Paolo, della schiava ossessa: vv. 16-18), l'incarcerazione di Paolo, e Sila (dietro accusa dei padroni che sfruttavano la divinazione della povera schiava), le loro sofferenze e la liberazione miracolosa (*Act.* 16, 9-40).

La Chiesa di Filippi rimase sempre forte nella fede e affezionata a Paolo, ed ebbe il primo posto nel suo cuore di padre. Egli la visitò altre volte: nel 57 dopo il tumulto di Efeso (*Act.* 20, 6) e quasi certamente dopo la sua prigionia romana (1 *Tim.* 1, 3).

Paolo, che non volle mai ricevere aiuti da altre Chiese, fece un'eccezione per la Chiesa di Filippi, accettandone le offerte (*Fil.* 4, 16; 2 *Cor.* 11, 8 s.).

Venuti a sapere che san Paolo era prigioniero a Roma, gli mandarono come loro rappresentante Epafrodito, a recargli i loro doni, probabilmente denari e vestiti, e per assisterlo nella sua prigionia.

Riavutosi Epafrodito da una grave malattia e dovendo tornare a Filippi, Paolo lo fece latore di una sua lettera per quella cristianità.

Questa lettera ai Filippesi esce dal ciclo delle altre lettere paoline e ha una fisionomia inconfondibile.

« In essa Paolo non è tanto il Dottore e Maestro, quanto il padre, che s'intrattiene affabilmente con i suoi cari neofiti, comunica loro le sue notizie, li esorta alla virtù proponendo ad essi l'esempio di Gesù Cristo, li mette in guardia dai falsi fratelli, e li ringrazia della loro affettuosa generosità. È la lettera della gioia cristiana, che trabocca dal cuore di Paolo prigioniero, e che egli vuole trasfondere nel cuore dei suoi cristiani » (A. Vaccari).

Colui che ad ogni costo volesse trovare un nesso logico tra le varie parti di questa lettera, incontrerebbe solo difficoltà: l'unico elemento costante è la santa gioia cristiana, che pervade tutta la lettera.

Con un po' di buona volontà si può distinguere una parte piuttosto storica (1, 12 - 2, 30), da un'altra parenetica (3, 1 - 4, 20); la prima è introdotta da un vivo ringraziamento a Dio per l'ottimo stato spirituale della Chiesa di Filippi (1, 1-11); la seconda viene conclusa da un breve, ma toccante epilogo (4, 21-23).

La prima parte contiene delle preziose informazioni personali, che integrano in più aspetti le modeste notizie degli *Atti degli Apostoli.* Così sappiamo come stia san Paolo nella Città dei Cesari, e qualcosa della diffusione dell'Evangelo nell'Urbe. La sua prigionia ha contribuito assai a tale diffusione e la notizia dell'incarcerazione di Paolo a causa del messaggio cristiano si è diffusa tra i Pretoriani ed in generale tra i cittadini. Dalla fortezza di Paolo molti si fanno coraggio per propagare l'Evangelo: anche se alcuni lo fanno per meschino spirito di invidia e di contesa. San Paolo confessa di essere superiore a tali meschinità: egli vive per il Cristo.

Il morire per lui sarebbe un guadagno; ma è persuaso che sopravviverà per il bene dei fedeli e per il gaudio della loro fede (1, 12-26).

A questo punto, esorta i Filippesi alla fermezza nella fede, vivendo in modo degno dell'Evangelo, praticando innanzi tutto la carità e conservando l'unità degli spiriti, il cui fondamento è l'umiltà. Essi hanno nel Verbo Incarnato un modello veramente divino di umiltà, dinanzi agli occhi: cerchino d'imitarne i sentimenti (1, 27 - 2, 11).

Sappiano che Dio li vuole tutti salvi; ma vuole pure che essi cooperino al disegno meraviglioso del Padre celeste (1, 12-18).

Raccomanda ad essi Timoteo, che spera di mandare quanto prima da loro: e spera di rivederli egli stesso tra poco (2, 19-24).

Tesse l'elogio di Epafrodito, che chiama suo fratello, collaboratore e commilitone, che tanto bene ha operato presso Paolo e che rimanda loro, affinché possano gioire nel rivederlo vivo dopo la grave malattia che l'aveva portato così vicino alla morte (2, 25-30).

Nella seconda parte, morale, san Paolo esorta i Filippesi ad essere cauti ed energici nei riguardi dei giudaizzanti e dei cattivi cristiani. Imitino piuttosto il loro padre, l'Apostolo, tendendo alla perfezione con lo slancio e la volontà di vittoria dell'atleta che corre nel circo (3, 1-4, 1).

Raccomanda a due signore la concordia; a tutti il gaudio più vivo e lo studio delle virtù (4, 2-9).

Ringrazia infine quei buoni e cari fedeli per il denaro inviatogli: espressione del loro grande affetto (4, 10-20).

Nell'epilogo, infine, invia saluti e benedizioni. Notevolissima in questa lettera (2, 5-11) la formula piena della duplice natura divina e umana del Cristo, della sua preesistenza come Dio, della sua passione e morte come via alla glorificazione dell'Uomo-Dio; fulgido esempio per tutti i fedeli. Testo da noi già riportato integralmente.

* * *

1, 3-2, 4. « *Rendo grazie al mio Dio ogni volta che mi ricordo di voi e in ogni mia preghiera lo supplico sempre con gioia per tutti voi, per la vostra cooperazione alla predicazione dell'Evangelo dal primo giorno fino ad ora.*

Ed è ben giusto che abbia tali sentimenti per tutti voi, perché vi ho nel cuore: voi tutti che, sia nelle mie catene, sia nella difesa e nella propagazione della fede, siete soci della grazia a me concessa.

Sì, Dio mi è testimone del grande affetto che porto a voi, nella tenerezza di Gesù Cristo...

... Desidero che sappiate, o fratelli, che il mio caso ha preso una piega favorevole al progresso dell'Evangelo: la notizia delle

catene che io sopporto per il Cristo si è diffusa in tutto il Pretorio e tra tutti gli altri: e la maggior parte dei fratelli, confortati nel Signore dalle mie catene, hanno avuto maggiore ardire per predicare senza timore la parola di Dio.

Alcuni bensì annunziano Cristo per spirito di invidia e di rivalità, altri con buone intenzioni; questi lo fanno per affetto, sapendo che io sono destinato a difendere l'Evangelo; gli altri invece mossi in spirito di parte, non sinceramente, nell'intento di suscitare aggravio alle mie catene. Ma che importa? Purché in ogni modo... Cristo sia predicato, di ciò mi rallegro, anzi sempre mi rallegrerò.

So, infatti, che ciò tornerà a mia salvezza, grazie alla vostra preghiera e all'aiuto dello Spirito di Gesù Cristo; secondo la mia aspettazione e speranza che in nulla sarò deluso, ma in tutta franchezza, come sempre così pure ora, Cristo sarà glorificato nel mio corpo, sia che io viva, sia che muoia. Perché per me il vivere è Cristo, e il morire è un guadagno.

Tuttavia se il vivere nella carne mortale mi deve recare frutto di opere apostoliche, non so proprio quale cosa eleggere. Sono stretto tra due contrari affetti: bramo di sciogliermi dal corpo per essere con Cristo, e certo questo è meglio assai; ma il rimanere in vita è più necessario per vostro bene.

E di ciò persuaso, so che sopravviverò e che dimorerò con tutti voi, a vostro profitto e a gioia della vostra fede; così il mio ritorno tra voi faccia crescere il motivo del vostro vanto per cagion mia, in Cristo Gesù.

Solo diportatevi in modo degno dell'Evangelo di Cristo, affinché, sia che io venga a vedervi, sia che rimanga lontano, senta di voi che state fermi in un solo spirito, lottando unanimi per la fede dell'Evangelo...

... Mettete il colmo al mio gaudio con avere lo stesso pensare, la stessa carità, un solo animo, un solo sentire. Non fate nulla per spirito di parte, né per vanagloria; ma ciascuno con umiltà stimi gli altri come superiori a sé e abbia a cuore non il proprio interesse, ma quello degli altri... ».

3, 1. «*Del resto, o fratelli miei, state lieti nel Signore.*

4, 4 s. « *State sempre allegri nel Signore; ve lo ripeto, state sempre allegri. La vostra affabilità si eserciti verso tutti, sia nota a tutti. Il Signore è vicino* ».

LETTERE « PASTORALI »: 1ª A TIMOTEO; A TITO; 2ª A TIMOTEO (45)

San Tommaso d'Aquino, nel prologo alla 1 *Tim.*, scrive: « In questa lettera l'Apostolo istruisce gli stessi reggitori della Chiesa ». E, un po' più innanzi, precisa: « questa lettera è come *una regola pastorale* che san Paolo consegna a Timoteo, istruendolo su tutto quanto riguarda il governo dei prelati ».

Lo stesso vale per le altre due lettere: esse si possono considerare come variazioni dello stesso tema: il governo della Chiesa. Nella 1 *Tim.* si accentuano le note riguardanti l'organizzazione gerarchica; nella 2 *Tim.* quelle sulla sana dottrina che il vescovo, che presiede alla comunità, deve tutelare; nella lettera a Tito si accentuano le direttive da dare per la retta vita cristiana nella comunità (46).

Le nostre tre lettere si assomigliano, oltre che per l'argomento, anche per lo stile, per la situazione storica supposta, che rispecchia quella degli ultimi anni di vita dell'Apostolo.

Con la prigionia romana, terminano gli *Atti degli Apostoli*, la preziosa narrazione di san Luca.

I biografi di san Paolo han cercato di coordinare gli accenni che, a partire dalla fine della prigionia, ci offrono le nostre lettere, con le poche indicazioni ricordate da altre fonti.

Nella estate del 63, il tribunale di Cesare prosciolse san Paolo da ogni addebito. Egli riacquistò così la sua libertà. Il 19 luglio del 64 l'incendio di Roma fu l'occasione per Nerone

---

(45) Bibl. fondamentale: Pietro De Ambroggi, *Le Ep. pastorali di s. Paolo a Timoteo e a Tito*, Marietti, Torino - Roma 1953, pp. 94 di intr. testo e commento pp. 96-258. P. Juste Collantes, s.j., *Cartas Pastorales*, BAC 211; Madrid 1962 *(La S. Escritura, N.T.*, II), pp. 953-1130. P. Ceslao Spicq, O.P., *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (Etudes Bibliques), Paris 1947, pp. CCVIII di introd. a pp. 416 di commento. La 4.a edizione, interamente riveduta, in due volumi I e II, Paris 1969, pp. 844. Id., art. *Pastorales (Epîtres)* nel *Dict. de la Bible, Supplém.* VIII (1966) coll. 1-73. Adriano Boudou, s.j., *San Paolo. Le epistole pastorali* ed. Studium, Roma 1969.

(46) Si senta ancora san Tommaso, nel prologo alla *1 Tim.:* « I compiti di un ecclesiastico si riassumono nell'adempimento di un triplice dovere: governare il proprio popolo, soffrire per il proprio gregge, reprimere i malvagi. Il primo punto è spiegato nella *1.a Tim.;* il secondo nella *2.a Tim.*, in cui Paolo parla del martirio; il terzo nell'epistola a *Tito*, in cui dice e insegna come evitare gli eretici ».

di scatenare la violenta persecuzione contro i cristiani; se Paolo si fosse trovato ancora nella capitale, non sarebbe sfuggito alla morte.

Lasciata Roma, l'Apostolo che da molto tempo desiderava di recarvisi (*Rom.*, 15, 24), si recò in Spagna, come attesta il papa Clemente nella sua lettera alla Chiesa di Corinto. A meno che, come altri (ad es. Holzner) suppongono, non vi si sia recato più tardi, partendo per mare da Efeso.

Dalle pastorali risulta che Paolo ritornò a visitare le sue comunità cristiane d'Asia e di Grecia; secondo le promesse riscontrate nelle lettere della prigionia.

In viaggio per Efeso, si fermò nell'isola di Creta, appena toccata da prigioniero nel suo avventuroso trasferimento da Cesarea a Roma. A proseguire l'azione apostolica, vi lascia il fidato discepolo, Tito, esperto esecutore del mandato dell'Apostolo, già in precedenti missioni. « *Ti ho lasciato a Creta* — gli scrive dalla Macedonia — *per finire di organizzare quanto è rimasto incompiuto e perché costituisca in ogni città dei presbiteri, secondo le istruzioni che ti ho dato: ognuno di essi sia irreprensibile... È necessario che l'episcopo* (47) *nella sua qualità di amministratore di Dio, sia irreprensibile... ospitale, amico del bene, prudente, giusto, pio, dominatore delle passioni, ben fermo nella parola che esprime fedelmente l'insegnamento ricevuto, affinché sia capace d'esortare secondo la sana dottrina e di confutare coloro che lo contraddicono* » (*Tit.* 1, 5-9).

Si sofferma quindi ad Efeso; lascia Timoteo al governo di quella Chiesa; e passa in Macedonia. Da qui egli scrive le sue lettere (a. 65): 1ª a Timoteo e a Tito, per completare per iscritto le istruzioni date loro per il retto e migliore governo delle due rispettive comunità di Efeso e di Creta.

La 2ª a Timoteo è certamente l'ultima lettera di san Paolo; quando redigeva le prime due era ancora libero; si propone di raggiungere Timoteo ad Efeso (1 *Tim.* 3, 14; 4, 13); convoca Tito a Nicopoli (*Tit.* 3, 12). Nella 2ª a *Tim.*, che è il suo testamento spirituale, il canto del cigno, san Paolo è di nuovo in prigione, a Roma (2ª *Tim.* 1, 8-12; 2, 9), impedito di muoversi,

(47) Episcopo rende tal quale il termine greco « chi sovrintende », adoperato come sinonimo di « presbiteroi ». Non è dai termini, ancora interscambiabili, che si può parlare di vescovi, distinti dai sacerdoti-presbiteri; ma dalla natura delle funzioni, compiti svolti. Quello di ordinare sacerdoti è propria facoltà esclusiva del vescovo: esercitata appunto da Tito e da Timoteo.

rinchiuso in carcere, dove, solo con difficoltà, è stato ritrovato da un amico fedele (2ª *Tim.* 1, 16 s.); quasi tutti lo hanno abbandonato (1, 15; 4, 16); prevede imminente il martirio (4, 6-8): autunno del 67.

« Tutto quello che sappiamo con certezza è che morì decapitato, non lontano da Roma (alle Tre Fontane; e il corpo sepolto nel predio di Lucina, dove oggi sorge la Basilica di s. Paolo) verso la fine del regno di Nerone... La cosa più sicura è attenersi alla data stabilita da Eusebio, il testimone più antico e meglio informato, che fissa il martirio nel 67 » (Prat; Lebreton...).

1ª lettera a Timoteo

c. 1. Prologo: *Paolo, apostolo di Gesù Cristo... al genuino figlio Timoteo, grazia, misericordia e pace* (v. 1-2).

« *Ti ho chiesto alla mia partenza per la Macedonia, di restare ad Efeso per intimare ad alcuni di non insegnare dottrine estranee, e di non andar dietro a favole e a genealogie interminabili; sono cose che generano discussioni, invece di servire al piano di salvezza di Dio, fondato sulla fede. Scopo di tale istruzione autorevole è la carità che procede da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera* » (v. 3-5).

Ringrazio Cristo Gesù che mi ha voluto suo ministro, nonostante i miei peccati (v. 12-17).

Combatti la buona battaglia con fede e buona coscienza (v. 18-20).

c. 2. Pregate per tutti, « *per i re e per tutti quelli che sono costituiti in dignità, affinché noi possiamo condurre una vita quieta e tranquilla, con tutta pietà e onorabilità. Questa è cosa buona e gradita a Dio, nostro Salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvi e arrivino alla conoscenza della Verità. Non vi è infatti che un solo Dio; e un solo mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato se stesso in riscatto per tutti; è la testimonianza resa a suo tempo* (da Gesù con la sua morte e risurrezione; sotto Ponzio Pilato); *per attestare tale testimonianza sono stato costituito banditore ed apostolo — dico il vero, non mentisco — maestro dei Gentili nella fede e nella verità* ».

Si preghi con pietà e decoro (vv. 1-15).

c. 3. « *È verissima questa parola: colui che aspira all'episcopato, desidera una cosa eccellente. Bisogna però che l'episcopo* (il sovrintendente) *sia irreprensibile ...* » (cf. *Tit.* 1, 5-9); loro doti; doti dei diaconi: « *Anche i diaconi* (o ministri inferiori) *siano uomini d'onore, senza doppiezza, moderati nell'uso del vino, non amanti del lucro; conservino il mistero della fede in una coscienza pura. Si cominci con l'esaminarli e poi, se si constata che sono irreprensibili, esercitino l'ufficio del diaconato. Anche le loro donne siano degne di stima, non maldicenti, sobrie, fedeli in tutto. I diaconi siano sposati una sola volta; governino bene i loro figli e la loro casa. Coloro che esercitano bene il diaconato si acquistano un rango d'onore e molta sicurezza nella fede che è in Cristo Gesù* » (v. 1-13).

Ti scrivo questo nella speranza di raggiungerti presto; e perché se poi dovessi tardare, tu sappia come bisogna comportarsi nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente, colonna e base della verità »: fondamento solido della verità rivelata. Soltanto la Chiesa è il fondamento visibile, indefettibile dell'unica verità in tutto il mondo. Cattolicità e infallibilità della Chiesa (vv. 14-16).

Al culmine di tale verità è lo stesso Cristo:

> « *Grande è il mistero della pietà:*
> (Incarnazione del Verbo = Gesù, Dio-uomo)
> *giustificato nello spirito*
> *contemplato dagli angeli,*
> *predicato ai gentili,*
> *creduto nel mondo,*
> *assunto nella gloria.*

c. 4. Lo Spirito dice che sorgeranno falsi asceti (v. 1-5). Sii un buon ministro di Cristo; un atleta dello spirito: « *Comanda queste cose e insegnale. Nessuno disprezzi la tua giovinezza; sii modello ai fedeli nella parola, nella condotta, nella carità, nella fede, nella castità. Fino alla mia venuta, applicati alla lettura, all'esortazione, all'insegnamento.*

Non trascurare la grazia che è in te, che ti è stata data in virtù delle profezie, con l'imposizione delle mani del collegio presbiteriale.

Occupati di questi doveri, dedicati ad essi interamente, affinché i tuoi progressi siano noti a tutti. Veglia su te stesso e sul tuo insegnamento, persevera in queste cose, perché agendo in tal modo, salverai te stesso e quelli che ti ascoltano » (v. 6-16).

c. 5. Tratta ciascuno secondo la sua condizione. Come si devono trattare le giovani vedove (v. 3-8). Come scegliere le vedove per il servizio della Chiesa (v. 9-16). Come comportarsi con i presbiteri (v. 17-25).

« *Contro un presbitero, non ammettere accuse, se non sostenute da due o tre testimoni...*

Ti scongiuro davanti a Dio e a Cristo Gesù e agli angeli eletti di osservare queste cose con imparzialità e di non far nulla per favoritismo. Non imporre le mani con troppa fretta a nessuno, per non partecipare ai peccati altrui. Conservati puro.

Non continuare a bere soltanto acqua, ma prendi un po' di vino per il tuo stomaco e per le tue frequenti indisposizioni ».

c. 6. Insegna agli schiavi di rispettare i padroni. Chi insegna diversamente sbaglia (v. 1-10). Esercitati nelle virtù, combatti il buon combattimento (v. 11-16). Ai ricchi raccomanda umiltà, distacco, fiducia in Dio, elemosine (v. 17-19).

Epilogo: O Timoteo, custodisci intatto il « deposito » della fede: il complesso delle verità rivelate, della dottrina, affidato da Gesù N. Signore agli Apostoli; evita i discorsi inutili, le vane chiacchiere e le contraddizioni di una falsa scienza, di cui si prevalgono alcuni che hanno perduto la fede.

La grazia sia con voi (v. 20-21).

La lettera a Tito

Ricalca in diversi punti la 1ª *Tim.*

c. 1. Il prologo assai ricco di incisi, si estende per quattro versetti: Paolo servo di Dio ed apostolo di Gesù Cristo... a Tito genuino figlio, grazia e pace (v. 1-4).

Ti lasciai a Creta perché tu stabilisca in ogni città dei presbiteri: doti di chi sovrintende (episcopo) vv. 5-9. Devi turare la bocca ai falsi dottori (v. 10-15).

c. 2. Tratta ciascuno secondo la sua condizione: vecchi, vecchie, giovani, schiavi (v. 1-10). La grazia di Dio è apparsa per salvarci: « *Apparve la grazia di Dio, salvatrice di tutti gli uomini, la quale ci educa a ripudiare l'empietà e le voglie mondane, per vivere con assennatezza, giustizia e pietà nel mondo presente, mentre attendiamo la beata speranza e l'apparizione della gloria del grande Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, il*

quale diede se stesso per noi, allo scopo di riscattarci da ogni indegnità, e di purificare per se stesso un popolo, suo possesso, zelante per le buone opere. In questo modo parla ed esorta e riprendi con tutta autorità. Nessuno ti disprezzi » (vv. 11-15).

c. 3. Ricorda ai fedeli i doveri verso le autorità e verso i concittadini (v. 1-2). Dobbiamo agire bene perché fummo redenti, rigenerati (v. 3-7). Schiva le ricerche stolte e gli eretici (v. 8-11).

Epilogo - Quando ti avrò mandato Artema o Tichico, per supplirti nel governo della Chiesa, vieni da me a Nicopoli. Saluti.

La seconda lettera a Timoteo è come il testamento di Paolo, prigioniero a Roma, mentre attende imminente il martirio

c. 1. Paolo apostolo del Cristo Gesù... al diletto Timoteo grazia, misericordia, pace (v. 1-2). Ringrazio Dio, prego per te, bramo rivederti, ricordo te e i tuoi cari (v. 3-5). « *Ti esorto di vivificare il dono di Dio* (carisma) *che è in te, per l'imposizione delle mie mani. Dio ha dato a noi uno spirito non di timidezza, ma di fortezza, di carità, di assennatezza. Non vergognarti adunque della testimonianza del Signore nostro, né di me, in catene per lui, ma abbraccia le comuni sofferenze per l'Evangelo, con la fortezza di Dio, il quale ci salvò e ci chiamò con una santa vocazione, non per le nostre opere, ma secondo una sua propria predestinazione e grazia, conferitaci nel Cristo Gesù prima dei tempi antichissimi, ma che ora fu rivelata mediante l'apparizione del Salvatore nostro Cristo Gesù, il quale distrusse la morte e fece risplendere vita e immortalità per mezzo dell'Evangelo per il quale io fui costituito predicatore, apostolo e maestro.*

E per tale causa io sopporto anche queste sofferenze, senza vergognarmene; so infatti in Chi ho riposto la mia fiducia e sono persuaso che Egli ha il potere di custodire il mio deposito, fino a quel giorno (del mio primo incontro con Lui, che mi giudicherà).

Abbi come modello (da tradurre in pratica e da trasmettere ai fedeli) *gli insegnamenti che ricevesti da me, nella fede e nella carità che è nel Cristo Gesù.*

Custodisci il buon deposito, con la grazia dello Spirito Santo che inabita in noi » (v. 6-14).

Tutti mi hanno abbandonato. Onesiforo, venuto a Roma, mi cercò, mi trovò, mi soccorse in prigione (v. 15-18).

c. 2. Rafforzati nella grazia. Soffri e lotta da bravo soldato; lavora come un buon agricoltore (v. 1-7). Ricordati che soffro per Cristo Risorto: saremo trattati da Lui secondo la nostra condotta (v. 8-13). Ricorda tali verità. Evita le vane chiacchiere dei disertori. Siate strumenti purificati (v. 14-21). Fuggi ogni voglia giovanile, ricerca invece la giustizia, la fede, la carità, la concordia con quanti invocano il Signore col cuore puro. « *Il servo di Dio non deve contendere, ma essere mansueto con tutti, atto ad insegnare, tollerante, educando con dolcezza gli oppositori, nella speranza che Iddio conceda loro penitenza per la perfetta conoscenza della verità, e rinsaviscano, liberandosi dal laccio del diavolo...* » (v. 22-26).

c. 3. Vi saranno tempi difficili, infestati da novatori e viziosi (v. 1-9). Tu invece hai seguito il mio esempio: «*Tu rimani fedele a quanto hai imparato e hai posto fede. Ben sai da quali maestri lo hai appreso e perché fin dall'infanzia conosci le Sacre Scritture: esse hanno la virtù di renderti saggio per la Salvezza mediante la fede in Cristo Gesù. Ogni Scrittura è ispirata da Dio, ed è utile per insegnare, riprendere, correggere, per educare nella giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, ben preparato per ogni opera buona*» (v. 10-17).

c. 4. « *Ti scongiuro davanti a Dio e al Cristo Gesù che deve giudicare i vivi e i morti, per la sua manifestazione e il suo regno, proclama la parola, insisti in ogni occasione, opportuna e importuna, confuta, correggi, esorta in tutta pazienza e dottrina. Verrà infatti un tempo in cui gli uomini non sopporteranno la sana dottrina, ma secondo le proprie voglie, per prurito di udire, si daranno tanti maestri e distogliendo l'orecchio dalla verità, si volgeranno alle favole. Tu invece, sii cauto in tutto, sappi soffrire, fa opera di evangelista, compi il tuo ministero.*

Quanto a me, eccomi già sparso in libazione; è sopraggiunto il momento della mia partenza. Ho combattuto la buona battaglia, ho compiuto la corsa, ho mantenuto la fede. Oramai non mi resta che ricevere la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi darà, e non soltanto a me, ma a tutti quelli che avranno atteso con amore la sua manifestazione » (v. 1-8).

Epilogo - Vieni da me subito. Dema mi abbandonò andando a Tessalonica, Crescente in Galazia, Tito in Dalmazia. Solo

Luca è con me. Prendi Marco con te: mi è utile. Mandai Tichico ad Efeso. Recami il mantello che lasciai a Troade, i libri, soprattutto le pergamene. Nessuno mi ha assistito nella mia prima difesa; mi aiutò il Signore che mi accoglierà nel suo regno celeste (vv. 9-22).

* * *

Timoteo appare per la prima volta negli *Atti degli Apostoli* al c. 16; quando san Paolo ripassa da Listri nel suo secondo viaggio apostolico (ca. 49-50), per visitare quella comunità cristiana da lui formata nel primo viaggio (ca. 45): da padre greco e da madre ebrea, che con la nonna Loide l'avevano educato nello studio e nel culto delle Sacre Scritture (2 *Tim.* 3, 15). Esse erano state convertite da san Paolo nel primo viaggio, insieme al giovane figlio. « Data la buona testimonianza che di Timoteo rendevano i fratelli di Listri e di Iconio, Paolo lo volle con sé; lo fece circoncidere a motivo dei Giudei », perché non trovasse ostacoli tra loro nella diffusione dell'Evangelo, dato che la madre era ebrea (*Act.* 16, 2-3).

San Paolo lo volle dunque suo compagno di apostolato dal 50 in poi. Forse già a Listri, fu da Paolo *ordinato* con l'imposizione delle mani, e l'assistenza dei presbiteri (2 *Tim.* 1, 6; 1 *Tim.* 4, 14).

Di carattere piuttosto timido e di salute delicata (1 *Tim.* 5, 23).

Con Paolo nel 2° e 3° viaggio apostolico, in diverse missioni affidategli, con Paolo, a Roma, durante la prima prigionia: è associato dall'Apostolo nell'intestazione delle lettere ai Filippesi (1, 1), ai Colossesi e a Filemone.

Negli anni successivi, come abbiamo visto, è lasciato da san Paolo ad Efeso, per governare quella Chiesa (64-67). Ricevuta la 2ª lettera, Timoteo cercò di raggiungere l'Apostolo a Roma: arrivò in tempo, per assistere al suo martirio?

Dopo, la vita di Timoteo dovette svolgersi ad Efeso. Secondo una tradizione tardiva, morì martire nel 97. Pochi anni fa se ne scopersero le reliquie a Termoli (cf. A. Ferrua, *Le reliquie di S. Timoteo*, in *Civ. Catt.* 1947, III, 328-336).

Tito appare a fianco di san Paolo fin dalla conclusione del primo viaggio apostolico; pagano, probabilmente di Antiochia, sembra sia stato battezzato dallo stesso Apostolo che lo chiama suo figlio genuino (*Tit.* 1,4).

Seguì Paolo nei suoi viaggi e compì felicemente le missioni affidategli per sedare i disordini a Corinto.

Dopo il 63 è posto da Paolo al governo della Chiesa nell'isola di Creta. Tito accompagna Paolo prigioniero a Roma e di qui è mandato in Dalmazia (2ª *Tim.* 4,10). Tito sembra più anziano di Timoteo, più vigoroso di temperamento e di carattere più intrepido (Boudou).

Risalta già dai brani riportati la ricchezza e l'importanza della dottrina teologica contenuta nelle tre lettere « pastorali ».

Oltre alla dottrina trinitaria e soteriologica, emerge l'aspetto ecclesiologico nel piano divino della salvezza: la Chiesa, casa di Dio, colonna e fondamento della verità rivelata (1 *Tim.* 3, 14 s.), che amministra gli strumenti della salvezza; infonde la nuova vita «mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovazione dello Spirito Santo» (il battesimo: *Tit.* 3,5); e perpetua la gerarchia, mediante l'ordine sacro « mediante l'imposizione delle mani » dell'Apostolo (2 *Tim.* 1,6) accompagnata con quella del collegio dei presbiteri (1 *Tim.* 4,14).

* * *

Quanto alla autenticità di queste tre lettere, il P. Ceslao Spicq le dedica il c. VIII del 1° vol. (1969), da noi citato nella nota bibliografica iniziale.

« Nel 1947 — 1ª ed. — la conclusione dello Spicq suonava categorica: "non esitiamo ad affermare che l'autenticità delle Pastorali è storicamente certa" (p. XCV). Ed ora: "riteniamo l'autenticità paolina altamente probabile, per non dire certa" (p. 160); ma, di fatto, in questa 4ª ed., l'Autore rinforza i suoi argomenti.

Le obiezioni tratte dalla organizzazione della Chiesa sono molto esagerate...

« L'argomento principale contro l'autenticità si basa sullo stile ed il vocabolario... Ma dopo un'analisi accurata egli con-

clude che "soltanto coloro che mancano di critica o che non sono al corrente dei progressi fatti dalla filologia si basano ancora sul vocabolario per dimostrare la data tardiva (cioè II sec.) delle Pastorali".

« Se non ci si può fidare delle statistiche per il vocabolario, esse hanno ancor meno valore quando sono applicate allo stile ».

Spicq scopre facilmente degli avvicinamenti stilistici con le altre lettere paoline; ma non si può non essere d'accordo con lui quando afferma: « L'argomento linguistico non è mai apodittico » (p. 183): « Se le nostre tre Epistole fossero state perdute poi scoperte in questi ultimi anni, senza la loro sottoscrizione, in qualche codice di pergamena o di rotolo di papiro, a colpo sicuro la quasi-unanimità dei critici le attribuirebbe all'apostolo Paolo, per ragioni di critica interna » (p. 186).

« Data l'ambiguità della critica interna, solo la critica esterna può autorizzare una conclusione. Il fatto che la Chiesa primitiva non fosse sprovvista di senso critico accresce il valore di tali testimonianze esterne (che tutte attribuiscono a san Paolo le tre lettere pastorali). Spicq insiste sui contatti con Clemente ed Ignazio.

« Lo Spicq può asserire: "Per chiunque non dispone della sagacia di un cervello elettronico, ma possiede gusto letterario e senso religioso, le Pastorali non offrono alcun carattere che escluda la loro origine paolina » (p. 198).

« Lo Spicq non esclude tuttavia "la mano di un segretario". L'età di san Paolo (1 *Tim.* e *Tito* sono state scritte nel 66 prima dell'inverno; la 2 *Tim.* nell'autunno del 67) e la materia che vi tratta, sono sufficienti a spiegare le differenze residue di stile e di vocabolario » (48).

FRANCESCO SPADAFORA

(48) Nella recensione alla 4.a ed., in *Revue Biblique* 77 (1970) 421-425. Cf. P. De Ambroggi, J. Collantes, Boudou, Vaccari e tutti gli esegeti cattolici, se si eccettuano pochissimi e irrilevanti nomi recenti. Inoltre, tra gli stessi acattolici, non pochi critici autorevoli sono per l'autenticità.

S. AGOSTINO
NELLE TERRE DI AMBROGIO

Tra le varie celebrazioni improntate alla conversione (estate 386) e al battesimo (24-25 aprile 387) di Agostino, è degno di menzione il Colloquio internazionale di studio svoltosi in due sessioni a Varese (1-4 ottobre 1986) e a Milano (22-24 aprile 1987), coinvolgendo studiosi di fama che hanno saputo evadere dalla stretta cerchia degli specialisti per offrire al vasto pubblico, numeroso e partecipe, un personaggio la cui vicenda spirituale ha molto da dire all'uomo contemporaneo.

Il comitato scientifico, promosso dai Padri Agostiniani, dal Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica, dall'Istituto Superiore di Studi religiosi e dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI, ha risposto alla volontà di enti culturali, religiosi e civili lombardi tesi a commemorare l'evento di grazia che ebbe effettivo compimento nelle terre lombarde e nella Chiesa di Ambrogio. La conversione di Agostino presenta molteplici aspetti che meritano di imporsi all'attenzione della nostra società. Nell'intento degli organizzatori si è voluto venire incontro anche alle esigenze della gente comune, richiamando la problematica connessa ad *Agostino e la figura della conversione cristiana.* In quest'ottica stanno le relazioni del card. Giacomo Biffi, *Conversione di Agostino e immagine di Chiesa,* di L. Alici, *Agostino tra fede e ricerca: la conversione dell'intelligenza* (1) e il dibattito a due voci tra S. Colombo, direttore dei Musei civici di Varese, e L. Beretta, dell'Associazione storico-culturale S. Agostino di Cassago Brianza, *Rus Cassiciacum: bilancio e aggiornamento storiografico della vexata quaestio,* che si sono tenuti alternativamente nelle sedi di Casciago e di Cassago, le due cittadine che pretendono la discendenza dal Cassiciacum agostiniano. Il tema della conversione ha avuto un preludio nella relazione, seguita da un folto e attento uditorio nella Villa Ponti di Varese, del teologo svizzero H.U. von Balthasar: *Agostino non riposò in Dio,* pubblicata da *Il Sabato*

(1) Cfr. al riguardo i contributi di F. Della Corte, C. Tibiletti, E. Valgiglio, L. Obertello, M. A. Raschini, in *Fede e sapere nella conversione di Agostino,* a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Università di Genova, Facoltà di lettere, 1986.

(10 ottobre 1986), che ha trattato dello specifico della conversione cristiana e agostiniana in relazione e opposizione a Budda, Islam e Plotino.

L'iniziativa scientifica, rivolta agli addetti ai lavori, ha saggiamente delimitato il campo d'indagine, restringendolo all'attività letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano, a ridosso della conversione, e all'ambiente cittadino milanese, ricco di avvenimenti e di tensioni politiche, di interessi culturali e di esperienze religiose che hanno lasciato tracce indelebili nel retore africano. Il soggiorno milanese (384-387) è stato spiritualmente fecondo e fruttuoso: ne ha modificato le aspirazioni e rinnovato la vita attraverso la scoperta di valori precedentemente inavvertiti, allargando gli spazi della ricerca personale.

Illustri docenti hanno guidato il dibattito culturale dei convegnisti provenienti da centri italiani ed esteri, suscitando l'interesse e il dialogo, stimolando prospettive di studio, approfondendo i vari temi che sarà possibile affrontare con calma leggendo gli Atti, di prossima pubblicazione, previsti in tre volumi: due di Atti (*L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano* e *Agostino a Milano: il battesimo*) e uno, più divulgativo, che raccoglie gli interventi sulla conversione, di cui si è detto. I volumi, editi da *Augustinus* (Palermo), che pubblica la *lectio Augustini* delle Settimane Agostiniane Pavesi, raccolgono relazioni, conferenze, contributi.

I due volumi di Atti, di circa 500 pagine (L. 60.000), e il volume sulla conversione, di circa 150 pagine (L. 20.000), dovrebbero uscire entro l'anno (2).

L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano (1-4 ottobre 1986)

La prima sessione del Colloquio, tenuta a Villa Cagnola (Gazzada), ha analizzato le prime produzioni letterarie di Agostino, seguendo l'ordine cronologico di composizione, delineato da Agostino stesso nelle *Confessioni* (IX, 4, 7) e nelle *Retractationes* (I, 1-5). Non essendo possibile dilungarci sui vari temi, che affronteremo più diffusamente alla pubblicazione degli Atti,

(2) E' possibile prenotare gli Atti con lo sconto del 25% presso l'editrice « Augustinus », Salita del Convento, 55 - 90132 Palermo.

accenneremo ai contenuti delle relazioni col nome dei relatori che si sono mossi nella linea della *lectio.*

Il professore G. Reale, ordinario di storia della filosofia antica alla Cattolica, ha discusso del *Contra Academicos,* toccando quattro temi (problema dell'esoteria platonica; concetti di carattere epistemologico; preferenza e modernità di Agostino nei confronti di Tommaso; capolavoro filosofico del dialogo, anche se il testo è ostico) secondo un interessante modo di approccio di tipo epistemologico, eccessivamente moderno e poco agostiniano. La prospettiva di lettura meriterebbe una lunga discussione, che di fatto c'è stata, perché suscita molti problemi, che in questa sede non è possibile affrontare. Le pagine agostiniane, a detta del relatore, espongono chiaramente e confutano l'Accademia (antica, media, nuova), risentono della posizione platonica sui due modi di essere e postulano un'autentica conversione in vista della ricerca della verità (oggi all'uomo non interessa tanto la verità quanto la notizia e l'utilità!), cui si arriva per mezzo dell'*auctoritas* (fede, Cristo) e della *ratio* (filosofia e scienza, Platone e platonici):

> « qualunque sia il contenuto dell'umana filosofia, sono consapevole di non averla ancora raggiunta. Ma ho appena 33 anni, ritengo quindi di non dover disperare di raggiungerla alfine. Disprezzate tutte le cose che i mortali ritengono beni, mi son proposto di attendere alla sua ricerca... Tutti sanno che noi siamo stimolati alla conoscenza dal duplice peso dell'autorità e della ragione. Io ritengo dunque come certo definitivamente di non dovermi allontanare dall'autorità di Cristo perché non ne trovo altra più valida. Riguardo poi a ciò che si deve raggiungere col pensiero filosofico, ho fiducia di trovare frattanto, nei platonici, temi che non ripugnano alla parola sacra» (III, 20, 43).

L'argomento eudemonologico del *De beata vita,* incentrato soprattutto sul contenuto del dialogo, è stato affrontato dal professor L. F. Pizzolato, ordinario di letteratura cristiana antica alla Cattolica, che ha mostrato il rigore filosofico del procedimento agostiniano. Partendo dal desiderio naturale di felicità, vi proietta la presenza di Dio, che esige purificazione in ordine al vivere e al conoscere (solo il sapiente è felice!). C'è accordo tra neoplatonismo e cristianesimo: anche se si notano temi neoplatonici (Cristo illuminatore), le modalità della felicità sono cristiane, come appare dagli interventi di Monica. Agostino attribuisce efficacia conoscitiva all' Incarnazione di Cristo: grazie a lui la felicità non è solo un'aspirazione ma

una possibilità aperta a tutti, anche ai piccoli, attraverso la fede, speranza e carità.

Il professor J. Oroz Reta, decano di filologia biblica all'Università di Salamanca, ha offerto una lettura minuziosa, passo passo, dei *Soliloquia,* richiamando il tema centrale (Dio e l'uomo) e i contenuti della grande invocazione iniziale in cui elementi platonici, neoplatonici, ermetici (Dio dei filosofi) si coniugano con il Dio della tradizione cristiana. Anche in questo dialogo di Agostino con se stesso (*ep.* 3, 1) la ricerca è ad un tempo filosofica e teologica. Agostino insiste molto sulle condizioni e disposizioni interiori richieste per conoscere Dio. Il dialogo incompiuto, più dell'immortalità dell'anima, sembra dimostrare l'esistenza di Dio.

Anche il professor J. Doignon, ordinario di letteratura latina all'Università di Franche-Comté, ha analizzato minuziosamente in 17 punti il testo del *De Ordine.* A Cassiciacum Agostino vede nel cristianesimo un completamento del neoplatonismo, sviluppa il rapporto ragione e autorità, mostra grande precisione di linguaggio, delinea la pedagogia improntata alla formazione morale, all'ordine degli studi, alla partecipazione alla vita pubblica e alla maturità psichica e morale (distacco dalle passioni, dal mondo, misura e moderazione).

G. Madec, il curatore del repertorio bibliografico di Études Augustiniennes, ha trattato dello spiritualismo agostiniano alla luce del *De immortalitate animae,* scritto a Milano: schematico e contorto, «è così oscuro, che io stesso quando lo leggo mi affatico e difficilmente lo comprendo» (*Retract.* I, 5). Lo studioso francese accompagna l'evoluzione di Agostino che solo a Milano, attraverso i neoplatonici e la predicazione di Ambrogio, ha scoperto la nozione di spiritualità. L'argomento è lo stesso dei *Soliloquia*: il libro è un semplice canovaccio, non destinato al pubblico. Madec, profondo conoscitore del pensiero ambrosiano, rileva concordanze e diversità tra il vescovo milanese e il relatore africano, che ha seguito attentamente la sua predicazione e ne ha subito l'influsso, anche se l'intellettualismo agostiniano è molto più accentuato.

G. Folliet, della redazione di Études, ha analizzato la corrispondenza tra Agostino e Nebridio, *Epistolae ad Nebridium* (3-4), *inquisitor ardentissimus veritatis* (Conf. IX, 3, 6) e *diligentissimus et acerrimus inquisitor* (ep. 98, 8), facendo un raffronto tra il contenuto delle lettere e i dialoghi, soffermandosi su alcuni temi: il ritorno in se stesso (interiorità o dialogo con

se stesso), l'anima (problema conoscitivo), l'Incarnazione e la Trinità (una delle prime formulazioni è esposta in queste lettere).

Agostino a Milano: il Battesimo
(Università Cattolica, 22-24 aprile 1987)

La prof. Marta Sordi, ordinario di storia greca e romana alla Cattolica, ha ripercorso la storia di *Milano al tempo di Agostino*: vari africani, al tempo di Valentiniano, vi giungono per studi di giurisprudenza e carriera politica. Solo con Valentiniano e i suoi discendenti Milano diventa capitale effettiva dell'Impero e acquista importanza, anche se Agostino non ci dice nulla della città. Milano per lui è Ambrogio, afferma il prof. L. F. Pizzolato, delineando *l'itinerario spirituale di Agostino a Milano*, svegliatosi alla filosofia con la lettura dell'*Hortensius*. A Milano, scrive nel *De beata vita* (1,4), trova la stella polare cui affidare la rotta e si incammina sulla strada giusta e decisiva. Dopo la parentesi di Cassiciacum, torna a Milano il 6 gennaio 387 per seguire la catechesi quaresimale di Ambrogio (diversamente da altri il relatore limita il soggiorno di Cassiciacum a soli tre mesi). Nel *De fide et operibus* (6, 9) ricorda coloro che l'hanno guidato nell'istruzione catechetica, in primis, anche se non è nominato, Simpliciano. Ambrogio e Simpliciano sono le figure più rappresentative della Chiesa milanese che maggiormente hanno influito nella sua conversione.

Aimé Solignac, del centro culturale Les Fontaines (Chantilly), richiama la nota complementare della sua edizione delle *Confessioni* (Paris 1962, pp. 529-536), apportando leggere modifiche: *Il circolo neoplatonico milanese.* Agostino è l'unico a farci conoscere l'esistenza di questo circolo e ci indica gli uomini interessati alla stessa corrente di pensiero, ricordati nei dialoghi, lettere e *Confessioni*: Simpliciano, Ambrogio, Mallio Teodoro, Nebridio, Celsino, Ermogeniano, Zenobio. Di altri Agostino non parla: può aver letto il Timeo platonico nella traduzione di Cicerone piuttosto che di Calcidio; Macrobio è a lui posteriore. I neoplatonici hanno profondamente segnato il pensiero agostiniano: egli non rinnegherà mai l'attaccamento al neoplatonismo che sottoporrà a non poche critiche e correzioni.

Nella stessa linea si muove A. Parodi nell'affrontare il rapporto tra *Agostino e i personaggi milanesi,* insistendo sugli *amici maiores* (Romaniano, Verecondo, Teodoro, Ponticiano), le

donne (la compagna innominata, la fidanzata milanese, la concubina milanese, la moglie di Verecondo, la sorella di Teodoro, Dedalia), la gente qualunque (l'ubriaco felice, l'adolescente sordomuto, il cristiano povero ma non avaro, il ladro). È una carrellata di umanità con i soliti problemi esistenziali, che rivive nei ricordi di Agostino.

Don Adriano Caprioli ha ampliato il tema della relazione, *Battesimo di Agostino, immagine di Chiesa e figura di cristiano*, illustrando il ruolo di Ambrogio, le sue idee circa il battesimo e le immagini di Chiesa, che poi influenzano l'ecclesiologia agostiniana (Chiesa vergine, madre, maestra di civiltà), alcune figure di accompagnamento sotto il profilo battesimale (Ambrogio, l'amico innominato di Tagaste, Vittorino, Ponticiano, Antonio e il monachesimo), il rapporto autorità-ragione quale emerge dai dialoghi di Cassiciacum, ove non mancano allusioni al linguaggio dei misteri cristiani (Scrittura) e ai riti battesimali (esorcismi). Sulla figura del cristiano e il suo impegno culturale nel mondo si possono leggere alcune pagine del suo opuscolo *La conversione* (Milano 1987), che si presenta come «un tentativo per ricondurre gli uomini alle sorgenti inesauribili di pensiero e di vita spirituale dischiuse dalla conversione di Agostino».

Simili per contenuto e precisione le relazioni di M. Mirabella Roberti, ordinario di archeologia cristiana a Trieste, e di M. L. Gatti Perer, ordinario di storia dell'arte lombarda alla Cattolica, che hanno trattato del *Battistero di S. Ambrogio*, felicemente scoperto dal primo sotto la facciata del duomo, e dell'*Iconografia agostiniana: il Te Deum e il battesimo di Agostino*, con l'ausilio di diapositive che, allegate agli Atti, arricchiranno il testo di preziose riproduzioni.

Il colloquio si è concluso con le *Riflessioni di un pastore* (card. Martini): *Agostino nella Chiesa di Ambrogio*. Con maestria e profondità ha toccato due temi: la Parola di Dio nella vita di Agostino e la dimensione contemplativa nell'esperienza di Agostino vescovo.

Agostino fu sempre, sin da giovane, affascinato dalla Parola che è Cristo, mentre trovò disagio verso la Parola scritta (*Conf.* III, 5, 9; *Serm.* 51, 5-6; *En. in ps.* 8, 8), che richiede umiltà di atteggiamento per accoglierla e comprenderla. Per temperamento Agostino fu contemplativo: nulla è passato in lui senza un profondo riecheggiamento interiore. Dotato di istintiva introspezione l'ha incanalata nella ricerca della verità

(indagine interiore), giungendo alla contemplazione cristiana, ben diversa da quella platonica, carica di contenuti filosofici ed espressa in forma dialogata con gli amici (condivisione).

Il presule milanese ha richiamato alcune lettere a Nebridio (10, 2: *deificari in otio*), al vescovo Valerio sulla tranquillità necessaria allo studio delle Scritture (21), ai monaci di Capraia sul rapporto tra contemplazione monastica e ministero sacerdotale: *vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi* (48, 1). Ha concluso richiamando il frequente confluire della contemplazione agostiniana in preghiera, come appare dal *De Trinitate* (XV, 28, 51).

Non ci resta che attendere la pubblicazione degli Atti per gustare pienamente i vari contributi e impadronirci delle indicazioni luminose di Agostino nella lettura diretta dei suoi testi.

G. C. CERIOTTI

« NOSTRA PASQUA, INFATTI, FU IMMOLATO CRISTO »

(*1 Cor.* 5, 7)

Della prima epistola di San Paolo ai Corinti i due commentari più moderni tradotti in italiano sono: CH. KINGSLEY BARRETT, 2ª ed. 1971, Dehoniane, Bologna e G. HUBY, ed. Studium, (« Verbum salutis »), Roma 1963. Le due opere sono complementari, la seconda però resta fondamentale per il carattere essenziale dei problemi su cui preferisce intrattenersi più diffusamente, i limiti in cui li contiene e la stessa successività logica dell'insieme, del tutto aderente alle nostre abitudini discorsive. All'esegesi dell'Huby ci ispireremo dunque in massima ove avvenga di toccarne gli elementi.

L'epistola, tenuto conto del carattere di Paolo, è da riconoscere chiaramente ordinata: affronta i problemi che vuol trat-

tare a uno a uno e passa dall'uno all'altro man mano che li esaurisce.

Da qualche tempo l'apostolo era introdotto ai problemi di quella comunità: egli aveva scritto ai Corinti una prima lettera, che non ci è giunta, ma di cui parla egli stesso in una seconda, che è conservata ed è per noi la prima (*1 Cor.*, 5, 9-12).

Il piano di questa nostra prima epistola (*1 Cor*), dopo un preambolo di saluto ai destinatari ed un ringraziamento a Dio per la grazia che ha loro accordato, comprende due parti: 1) riprovazione di disordini che si sono insinuati nella comunità (1, 10 - 6, 20); 2) risposte a problemi religiosi e morali, su cui i cristiani di Corinto avevano richiesto il parere dell'apostolo (7, 1 - 15, 58).

Avviene anche che sia toccato qualche pensiero di passaggio o si colga allusione a qualche sentimento; non li rileveremo per limitare il discorso all'essenziale della presente nota.

Questo titolo è tra le prime parole della seconda delle riprovazioni che Paolo rivolge ai Corinti (5, 1-3). Egli entra in argomento con la parola *hólôs*, una parola che è stata tradotta in vari modi, ma che è più facile spiegare che propriamente « tradurre ». Alla lettera il termine vuol dire « in tutto ». Paolo intende dire che non vuole indugiare sulla cosa: intende quindi trattarla quanto più possibile in breve; un caso di fornicazione, quale non se ne trova neppure tra i pagani: « un tale (tra voi) che ha la moglie del padre ». I commentatori generalmente usano la parola « incesto », ma le precise modalità del fatto non sono note. La donna era la madre del colpevole? Unione permanente, o un concubinato? La donna era vedova? L'unione aveva qualche pretesto di liceità? Sicuro è che San Paolo usa espressioni che esprimono l'ordine di scacciare l'individuo, ciò che oggi diciamo « scomunicare » (v. 4 e 13) (1).

Proseguendo, è come se Paolo sentisse una premura nuova di portare il discorso alla conclusione, per far sì che la sua correzione, col ritardo, non si estendesse ad altri casi. Facendo immagine di un uso del tutto familiare al mondo giudaico domanda: « Non sapete che un poco di fermento fa lievitare tutta la pasta? » (v. 6).

Quando Paolo scriveva doveva essere nei giorni vicini alla grande festa di Pasqua: così ci sembra di dover pensare. Paolo

(1) L'apostolo usa qui alcune espressioni che spiegano bene come questo « scomunicare » sia in realtà pensato da lui come un castigo medicinale: non ci soffermeremo al riguardo, non essendo questo il soggetto che ci interessa.

ha presente la premurosa ripassata che in ogni punto della casa si faceva con diligenza per riconoscere se in pur minime tracce vi si potesse trovare la presenza di fermento.

Ancora nello stesso ordine di pensiero, Paolo sovrappone il simbolo alla realtà, li identifica nel significato, quasi diremmo significato nel simbolo (fermento) e nella realtà (pasta); simbolo (fermento) e realtà (pasta), che sono il caso dell'incestuoso (caso isolato, fermento) e l'esempio che si espande a tutta la comunità (pasta) dei fedeli di Corinto.

A questo punto Paolo rivolge ai suoi fedeli una esortazione, in cui continua la fusione di « simbolo » e « realtà ». « Purificatevi del vecchio fermento, affinché siate una pasta nuova, come siete azimi » (v. 6).

La pasta « nuova » è quella in cui ancora non è stato applicato il lievito: essa è azima. L'epiteto della pasta è ora rivolto da Paolo ai fedeli: essi sono puri, mondi, pasta « nuova », non « contaminata » da lievito. I Giudei, dopo aver sacrificato il loro agnello pasquale, evitavano durante i sette giorni della Pasqua, con grandissima accuratezza, tutto ciò che poteva esprimere la realtà contenuta nel simbolo, ogni peccato, malizia, qualificati da Paolo come « vecchio »: il vecchio peccato del paganesimo a cui deve sostituirsi l'uomo nuovo, la creatura nuova, e camminare nella novità di vita.

Un secondo e più marcato intervento dell'apostolo completa la considerazione della Pasqua, la visione dei suoi riti e i significati che in essa egli vi scopre. Nella Pasqua dei Giudei era sacrificato l'agnello: ma anche per noi è stato « sacrificato » (o « immolato ») Cristo (v. 7).

Mediante il sacrificio di Cristo è stato mangiato il tempo della vera Pasqua: « celebriamo dunque la festa, non con il vecchio lievito di malizia e di perversità, ma con azimi di purità e di verità » (v. 8).

Noi crediamo che con queste cinque o sei parole sia stato scritto il *documento del fatto che è all'origine del Cristianesimo* e del nuovo corso del Vecchio Testamento. Gli Apostoli, la loro predicazione, gli Evangeli, il Nuovo Testamento costituiscono i più antichi scritti cristiani, ma la stretta realtà è qui: Cristo si è sacrificato, si è offerto all'immolazione per noi.

Da allora è effettivamente incominciata la storia divino-umana della redenzione, seguita poi dalla resurrezione.

FRANCA MIAN

GHERARDINI B., *Coscienza cattolica e cultura contemporanea*, Temi del nostro tempo/2, ed. Armando, Roma 1987, pp. 224

Il libro manifesta una conoscenza vasta, aggiornata e puntuale intorno a molteplici aspetti, situazioni, problematiche del nostro tempo sia sul versante della filosofia e della sociologia, nella *prima parte*: la prospettiva ermeneutica e simbolica; la coesistenza contraddittoria dell'istanza della comunicazione con l'affermazione dell'incomunicabilità; il marxismo e l'esistenzialismo; l'oblio dell'essere e dell'universale; l'antropocentrismo e il personalismo; il problema etico e metafisico del bene e del male; il senso della libertà e della razionalità umana; il valore d'una filosofia e d'una politica cristiana...; sia sul versante più propriamente teologico ed ecclesiastico, nella *seconda parte*: l'interrogativo sul giusto significato di fare teologia e sul senso dell'integrità (o integrismo?) della fede di fronte alle numerose interpretazioni parziali o false; la presa di posizione intorno al pluralismo teologico; la sottolineatura dell'esatto concetto di storicità contro ogni distorsione in nome dell'esegesi storico-critica o mitico-fideistica; la precisazione sul significato di « mondo » così come viene inteso dagli scritti neotestamentari, in antitesi alla spinta secolarizzante e mondanizzante di molta teologia e pastorale; la puntualizzazione intorno all'ecclesiologia, all'ecumenismo e ad una teologia sull'ebraismo ...

L'A. dimostra di essere molto documentato su opere e autori che cita con disinvoltura o sottintende, senza presumere di proporre novità. Quello che dice non lo dice per sentito dire o in termini vaghi. Ma non è sempre facile stargli dietro. Alle volte il panorama è così ampio e intenso che non si riesce a individuare tutti i particolari. Esso presuppone sensibilità e

molto discernimento. Infatti il volume è dedicato « a coloro che pensano ».

È chiaro l'intento dell'A. di non fare una monografia né un manuale scolastico, come afferma nell'introduzione e nel primo capitolo (« pensieri a spasso »), tuttavia sa cogliere l'essenziale e giungere a ciò ch'è vitale, entrando subito in medias res, cioè nel cuore della questione. Il discorso procede serrato e ben compaginato, così che non è concesso distrarsi, anzi un argomento tira l'altro tanto che si è spinti ad arrivare alla fine. Anche chi non ne condividesse sempre l'impostazione, non potrebbe fare a meno di prestare attenzione a ciò che gli viene proposto. È un richiamo ad un senso critico e ragionato sulle cose. In effetti c'è estremo bisogno di filosofi e di teologi che sappiano usare saggiamente del proprio intelletto piuttosto che accontentarsi di ripetere o di tradurre le idee altrui, pur di stare alla moda.

Dicevamo che il panorama è vasto e svariati sono gli argomenti considerati, ma questo non pesa, nel senso che l'A. scrive con grande chiarezza e sincerità, esponendo via via i suoi pensieri con personale partecipazione, non priva di qualche battuta salace. Qua e là appaiono espressioni di fine umorismo, ma anche d'intima amarezza, come quando parla dell'integrismo: « È lo spauracchio del mondo teologico. C'è chi lo dipinge a tinte fosche e chi se ne guarda come si guarderebbe da un pericolo mortale. E mortale è davvero, almeno nel senso che, se uno ci casca, si scava con ciò stesso la sua tomba. Se cioè gli viene affibbiato l'epiteto d'integrista, è spacciato per sempre », p. 117 (cf. p. 124, sull'intolleranza di coloro che pur sostengono la libertà del pluralismo).

Non mancano accenni alle sue esperienze concrete, ai suoi incontri con persone autorevoli, ai suoi studi, al suo lungo insegnamento, come sprazzi di luce attraverso i quali anche i ragionamenti più impegnativi assumono un tono confidenziale e vivace. Si ritrova spesso lo stile arguto proprio del linguaggio toscano. Si potrebbe pensare ad una specie di « confessione », che con verità l'A. depone lungo le pagine del libro. In tal senso si apprezza il coraggio, nonché la schiettezza e la libertà di quei fitti pensieri che mai cedono al compromesso o all'equivoco.

In ultimo vorrei indicare due momenti che sono parsi particolarmente significativi: la rivendicazione decisa del primato dell'essere dal punto di vista filosofico, quale condizione indi-

spensabile per ritrovare il valore autentico dell'uomo e del suo rapporto con Dio e con il mondo (pp. 48-64); la proposta di un sano e organico pluralismo teologico, nel quale l'unità e la sostanzialità della fede non vengono compromesse dalla varietà e molteplicità dei modi attraverso i quali la medesima verità, e non un'altra, viene capita ed espressa (pp. 124-130).

Sono esattamente queste prospettive che si aprono fiduciosamente sul futuro, disponendo l'animo ad un profondo ottimismo, l'ottimismo che nasce non dalle motivazioni terrene e fugaci, ma dalla promessa di Dio e dalla verità della sua Parola. È la certezza che accompagna lo spirito dell'A. e con cui si conclude il libro, quasi come l'attesa di un inizio nuovo e di una nuova fioritura del pensiero umano.

RENZO LAVATORI

QUADRIVIUM EDIZIONI
Via XII Ottobre, 14
GENOVA

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova

1981, pagg. 64, lire 3.500.
Dio e la Creazione ...;
La società ...;
La famiglia ...;
Il lavoro ...;
Il lavoro nel piano divino ...;
La evoluzione del lavoro ...;
L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XX)

I due criteri d'ermeneusi: l'« hiatus » del neo-modernismo

La teologia dell'Aquinate sintetizzò il magistero dei Padri, dei Concili e di S. Gregorio Magno in rapporto all'Incarnazione redentrice a livello di scienza e coscienza, di meritorietà la più sublime.

Inferì dall'unione ipostatica, indissolubili, due criteri d'ermeneusi: la perfezione e la missione salutifera.

Fulcro è il dogma di Calcedonia, l'unità di persona e la dualità di natura.

Concreta e completa, con tutte e singole le facoltà e attività che la essenzializzano, l'umana natura assunta sussiste nel Verbo. Ma, distinta dalla natura divina, opera *autonoma*, poiché principio degli atti è la natura e non la persona. Il Verbo la fa sussistere, non agire, anche se rivendica ogni atto, uno ed unico, indiviso soggetto.

Al massimo di perfezione, richiesta dal Verbo, cui appartiene, l'anima di Cristo gode di perfettissima scienza, beatifica ed infusa. Pur sempre finita, la scienza del Cristo uomo non è l'onniscienza del Verbo. Perfettissima nondimeno, commisurantesi fin dagli inizi all'Incarnazione redentrice, non v'ha realtà che non adegui in funzione di Kenosi, ripurifichi e risantifichi, condegna al Verbo di Dio la missione salutifera, pienezza di Verità e di Grazia.

Reciproci i due criteri si cointendono.

Se il Cristo uomo non sapesse di perfettissima scienza chi è e cosa di volta in volta esiga l'Incarnazione redentrice, vizierebbe la missione salutifera. Non incedono forse all'unisono, mutuamente proporzionate, scienza e libertà meritoria? Non farnetichiamo. La supposta ignoranza

d'un Cristo che acquisti a poco a poco scienza e coscienza del suo essere e del suo agire, contrae il merito, depaupera la Kenosi. Di più. L'ignoranza sgorga dal peccato di origine, apre l'errore, innerva il peccato nostro.

Di rincalzo, dovendo la missione salutifera trasfondere in noi la vision beatifica, va da sé che l'anima di Cristo, Verbo umanatosi, possieda, in dimensioni inaudite, la pienezza di Verità e di Grazia (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 9, a. 2; q. 10, aa. 2, 4; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1; *De Ver.*, q. 20, 1).

Unanime la Tradizione postuma esplicò, indissolubili, reciproci, i due criteri della sintesi di S. Tommaso, laddove condegna al Verbo brilla la Kenosi, in luce di perfettissima scienza e coscienza, d'infallibilità e impeccabilità, di santità esimia.

I novatori del XX secolo spezzano la sintesi dei due criteri d'ermeneusi. Missione, sì. Perfezione, no. Addebitano l'unanime Tradizione di un indirizzo trionfalistico, non ligio se non al criterio di perfezione. E la rinnegano.

Dialettica la soteriologia rischia il divorzio con la Cristologia ontica, avulso l'agire dall'essere, il fenomeno dal noumeno.

La consustanzialità a noi del Cristo uomo è coequalità. Ignaro, dubbioso, stupito, semmai non lo tangano errore e peccato, il loro Cristo kenotico s'evolve di luce in luce, in ardua, improba ascesi di vita, sino alla certitudine e alla plenitudine d'una missione salutifera. Solo nel modo, più nobile, nuovo eccelle su di noi (10).

Non sorprende, in un tal contesto, se pullulano oggi le teologie politiche d'un mero sociologismo cristiano di conio marxista, scettiche e ciniche quelle della morte di Dio, la freudizzazione del Cristo in schemi di sesso, cifra l'Heros.

2. I PROLEGOMENI DEL NEO-MODERNISMO

La psicologia strumentale, corifeo Schleiermacher

I prolegomeni rimontano ai secoli XVIII e XIX.

Storia ed ermeneusi, a carattere scientifico, si emancipano dai dogmi. Dirotta l'asse di studio dei teologi. E' la personalità di Gesù, la psicologia del Cristo uomo, che polarizza le indagini. L'agire, non l'essere. Psicologia strumentale invece di una psicologia strutturale.

(10) Cfr. AA.VV., *Bilancio della Teologia del XX secolo*, III, Città Nuova ed., 1972, p. 106 ss.: la bibliografia a p. 124-25.

Condizionati da ciechi apriorismi razionalisti, storiografi ed esegeti demolirono l'unione ipostatica, il binomio di vita, Figlio di Dio-Figlio dell'uomo, indiviso soggetto l'unigenito Verbo.

Si demandò al *Cristo della fede* il Figlio di Dio e al *Cristo della storia* il Figlio dell'uomo. La divisione sancì l'opposizione.

Dai comportamenti squisitamente umani di Gesù, atti e fatti, le indagini di psicologia strumentale o funzionale miravano a edurre — attraverso gli sviluppi di pensiero, ibrida un'evoluzione intuitiva e riflettiva — la coscienza messianica del Cristo uomo, la personalità sconcertante.

Schiudono la strada Lessing e Reimarus.

Testata d'angolo è la teologia di Schleiermacher che, biografia dell'anima di Gesù, enuclea dal subconscio — quasi a precorrere Freud — la coscienza e l'esperienza psicologica d'un immediato rapporto con Dio Padre: a lui si ispireranno il modernismo, la teologia del sentimento, la filosofia della religione e la storia dei culti di R. Otto, A. Ritschl, W. Herrmann, G. Wobbermin.

Più ricca d'obbiettività storica, meno incauta a desumere dagli atti e dai fatti evangelici la coscienza messianica del Cristo uomo in linea d'immediato rapporto con Dio Padre, la *Vita di Gesù* di K. A. Hase offre ai correligionari un paradigma « standard » lungo tutto il secolo XIX.

Ma si fa largo la destorizzazione del Vangelo.

Il Cristo, oggetto di fede della Chiesa primigenia, occupa l'esegesi del liberalismo protestantico. L'incarnazione redentrice è un mito. Epigoni Bultmann e Gogartem: la fede sentimento germoglia in mito che, nel Verbo umanatosi, il Cristo « per noi », non già il Cristo « in sé », assomma esistenzialisticamente e antonomasticamente l'eticità di vita, capace di esemplarvi gli uomini (11).

La fede sentimento, epistemologia religiosa del liberalismo protestantico

Da Schleiermacher a Barth, oltre al Ritschl, organano il liberalismo protestantico A. Sabatier (+ 1901) e Ad. von Harnack (+ 1930).

L'omogeneo filone, specime d'obbligo di epistemologia religiosa, chiama in causa l'intima rivelazione di Dio all'anima, la coscienza e l'esperienza psicologica d'un immediato rapporto col Padre, il sentimento di fede, donde nasce ogni forma di culto.

Dovunque i culti connaturano il mito d'un'idea messianica, espres-

(11) Cfr. Y. M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Parigi 1952, p. 33 ss.

sione simbolica dei più riposti e gagliardi aneliti al Bene. Non differiscono se non ai margini, secondo la storia e la psicologia dei popoli.

Rilevandole da Israele, Cristo focalizzò la paternità di Dio sull'uomo e la dignità dello spirito. Maturò a gradi, al di là del nazionalismo ebraico, la coscienza di « Figlio dell'uomo », l'immediato e vivo rapporto col Padre, attinse la « coscienza messianica » che divenne, in ultimo, coscienza di « Figlio di Dio ». A gradi: tra lacune, vuoti, incertezze, deviazioni e revisioni, al punto da dubitare — in più di un'occasione — circa l'identità del proprio Io e da vietare di attribuirgli in pubblico il titolo di Cristo.

Devesi al Cristianesimo degli inizi il mito di Cristo Dio, l'unigenito Figlio, Verbo umanatosi. Fu illusione di fede. La Chiesa primigenia credette discendesse dal Cielo l'annunzio che erompeva, al contrario, dai meandri dello spirito, intima rivelazione di Dio all'anima in lievitazione mistica. E, mentre dilaga un Cristianesimo *cattolico*, la fede inalvea e amalgama la polimorfa religiosità dell'epoca. Amplia il sincretismo di Israele, ov'erano confluiti non incongrui i culti orientali.

Ciò è legge. Psicologia e storia documentano che incuba in noi la fede, emerge dalle latebre del subconscio, cresce ed elabora il sentimento sì da raggiungere la coscienza d'un immediato rapporto con Dio Padre.

Nessun uomo s'unì al Padre come Cristo. Campeggia quindi incomparabile il Cristianesimo, anche se la fede sentimento, soggettivizzata, accomuna i molteplici culti (12).

Strauss, Renan, Ritschl, Sabatier. L'apertura a Freud

Hegel e Schelling indettano la *Vita di Cristo* di D. F. Strauss.

Cristo è un simbolo, il mito della divinità immanente in noi, l'idealizzazione dell'umanità in cui circola inesausta la vita divina del Dio cosmico, Spirito eterno.

Strauss non sfugge al panteismo. Difettosi, mutevoli e caduchi gli individui. Perfettissima la storia. Non eccepisce *l'individuo* Cristo, teso a perfezionarsi di continuo.

Geni e santi guidano la storia. Cristo segnò lo zenith. Rivestì l'aureola d'un mito, sintesi archetipa di Dio-Uomo (13).

(12) Cfr. M. J. LAGRANGE, *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris 1918, pp. 269-305; K. BARTH, *Le Crédo*, Ed. franc., Paris 1936, pp. 45-60.

(13) Cfr. D. F. STRAUSS, *Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tubinga 1835, dissertaz. ultima; M. J. LAGRANGE, *o.c.*, pp. 145-48.

E Renan contrappone al Cristo di Strauss, simbolo e mito, il Cristo storico dei Vangeli. E' l'individuo Cristo, persona, che instaura con azione ed incarnazione personale il Regno messianico, egregio l'imperituro culto dell'anima a Dio. Fastigio di realtà vissuta, dunque, non semplice emblema.

L'idealizzazione, o mito, non concerne se non miracoli, vaticini, misteri e carismi. Non demordono i ciechi apriorismi razionalisti.

Non è Dio il Gesù di Renan. Neppure Messia. Neppure Rivelazione di Dio. E' la rivelazione dell'uomo, la più alta coscienza di Dio a livello di valori etici che mai ebbero gli uomini, specchio tersissimo dei nativi aneliti del cuore nostro, i più genuini e i più nitidi.

L'intuire Dio in quanto Padre, gustarne all'acme l'esperienza psicologica d'un immediato rapporto in unione e comunione di vita, flusso e riflusso d'amore dal Padre ai figli, mutua fraternizzazione degli uomini, è il Vangelo di Gesù.

Regno d'anime in libertà di coscienza, culto del cuore, bandisce sacerdoti, dogmi, liturgie e gerarchie.

Non conta se non l'imitazione di Dio Padre, gonfio il sentimento di filialità la più devota, adorazione « in spiritu et veritate » (Gi. IV, 24).

Cristo conobbe le vicissitudini e le metamorfosi del « fieri ». Invero, sofferto, di stadio in stadio, il rapporto col Padre. I terreni sviluppi della sua coscienza di uomo, da una parte, la trascendente aspirazione celeste dall'altra, gli impedirono di ritrarre netta la propria identità o personalità (14).

A. Ritschl e A. Sabatier, mancipi a Schleiermacher, demitizzarono il Cristo Dio, eticizzandone la missione salutifera. Alla stregua di Renan.

Poiché la fede, nudo sentimento, sgorga dai recessi irrazionali dell'anima, criterio di studio è la diagnosi psicologica.

Teatro di un duplice sentimento in conflitto, la coscienza equilibra l'anima mediante la fede, laddove la soggezione a Dio Padre, arbitro degli umani destini, converte in fiducia d'aiuto e tutela l'angoscia del limite.

Non esiste Rivelazione oggettiva e definitiva, ma soggettiva e progressiva, sul filo d'un immediato rapporto con Dio, nell'ambito dell'istinto religioso. Può rivivere in ogni epoca, segue la storia in divenire, adattandosi ai riposti e cangianti aneliti di ciascun uomo.

Simbolici, pragmatici la estrinsecano i dogmi, categorie metafisi-

(14) Cfr. E. RENAN, *Etudes d'histoire religieuse*, Paris 1859, pp. 168-69 172-73, 175, 197, 206; *Vie de Jésus*, Paris 1863, pp. 36, 41, 53-54, 67, 166-67, 184-85, 216, 247, 250, 258-59; *L'Eglise chrétienne*, Paris 1879, pp. 505-507; *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris 1883, pp. 118, 182-83, 207.

che che variano di volta in volta, consoni alla civiltà e alla cultura dell'epoca, non diretti se non a eccitare l'istinto religioso.

Scorre il fiume della Parola di Dio lungo i secoli. Scorre per vie sotterranee, entro le anime nostre. Nutre la coscienza. Indefettibilmente vita.

Psicologia e storia evincono in Cristo l'anima satura d'istinto religioso, del sentimento d'un immediato rapporto d'amore con Dio Padre, pienezza di rivelazione intima.

Gesù è l'uomo archetipo. Uomo. Non Dio. Nulla potrebbe dirci, avulso da noi, se fosse Dio. La vita di Gesù sigla ai vertici la perfezione morale, abisso di valori etici dettati dalla pietà e dalla filialità che hanno nel cuore le segrete sorgenti, maestra, duce la coscienza.

Adogmatico, aliturgico, agerarchico staglia il suo Vangelo. Non tollera tra l'anima e Dio intermediario alcuno. Intima rivelazione soggettiva non coarta la coscienza. Ha lo stile di Dio che, in ossequio allo spirito autonomo dell'uomo, rinuncia ai ferrei canoni d'un'oggettiva rivelazione.

A cavallo dei secoli, Cristo irradia attorno a sé il più fulgido esempio di perfezione morale, eredità sacra, pungolo dolce e impellente sul passo di tutti gli uomini avidi di bene. Ma, sterile, ànfana il Cristianesimo se non concilia in noi, reciproche, crocifissa la coscienza d'una perfezione morale mai raggiunta e, tenace, la volontà di trascendere di atto in atto il limite dell'Ego (15).

Le idee di Renan, Ritschl e Sabatier condizionano la Scuola di Gottinga, antesignane del Modernismo, che avviò il sec. XX, e del neo-modernismo di oggi. Preparano inoltre, grazie all'Inconscio, genesi della fede sentimento, le aberrazioni del Freudismo.

Dal Cristo mito al Cristo storico, peccatore, illuso

La destoricizzazione dei Vangeli sfocia in Havet e Wrede nel mito d'un Cristo Messia. J. Wellhausen esaspera il mito. Lo seguirà più tardi Ch. Guignebert in polemica con Holtzmann, Loisy, Coguel, Bousset, Schmiedel (16).

Reagisce la critica razionalista, rivendicando al Cristo storico la scienza e la coscienza messianica. Nondimeno *leit-motiv* è la evoluzione

(15) Cfr. A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik*, Bonn 1887, p. 48 ss., pp. 91-136; A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire*, Paris 1897, pp. 24 ss., 35, 60, 184, 189, 191, 193, 204-207, 268-308, 389; *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Parigi 1904, p. 3 ss.

(16) Cfr. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlino 1905, pp. 89-115; CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, Parigi 1933, pp. 337 ss., 345, 347, 352 ss.

d'una tal indennità o personalità del Cristo uomo, di cui si investigano i tempi e i modi.

Affiorano spunti blasfemi.

In Holtzmann sarà il Battesimo al Giordano a compiere la catarsi, esordio dell'evoluzione che la voce di Dio Padre illumina e stimola. Sino allora Cristo fu peccatore, ignaro d'essere il Messia (17).

Smentiranno Holtzmann, testimoni i Vangeli, Stapfer, Harnack, B. Weiss, Dalman e Wernle (18).

Al Cristo peccatore fa seguito il Cristo illuso circa le sorti del Regno di Dio, la Chiesa. L'escatologismo di J. Weiss e di A. Schweitzer non vi scorge se non in prosieguo la scienza e coscienza messianica d'un « Eskaton » imminente, eco delle apodissi apocrife che ossessionavano Israele e ch'egli arroventò di mistico entusiasmo.

Nell'anima di Cristo l'*Eskaton* convoglia all'unisono lo sterminio di Gerusalemme, l'epilogo dei secoli, il suo ritorno improvviso di giudice glorioso, la reintegrata e inconcussa teocrazia del Padre.

Così in Gesù, impari a supporre e ad imporre ai discepoli l'evangelizzazione dell'umanità, l'escatologismo dissolve il messianismo (19).

Il Cristo adogmatico di Harnack. La « Formgeschichte »

A. von Harnack ripropone il Cristo adogmatico di Ritschl, apogeo dei valori etici.

Formulazione ecclesiastica di contenuti filosofici del pensiero ellenistico, i dogmi svisano la Parola di Dio. Il Vangelo non racchiude una cristologia. E' il Vangelo di Dio Padre. Esula dal Cristo il concepire e l'esprimere in termini dottrinali l'identità sua di Figlio. Egli rivela sempre e solo il Padre. « Figlio di Dio » è un titolo d'indole semantica che non urge se non l'amorosa conoscenza di Dio come Padre.

A redimerci non è la fede in Gesù, unigenito Figlio, Verbo umanatosi, ma la fede nel messaggio del più tenero dei figli, eccelsa rivelazione di Dio Padre.

---

(17) Cfr. O. HOLTZMANN, *Das Messiasbewusstsein Jesu...*, Giessen 1902, p. 12 ss.

(18) Cfr. H. FELDER, *Jesus Christus, I, Das Bewusstsein in Jesu*, Paderborn 1911, pp. 237-290.

(19) Cfr. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gottinga 1900, pp. 138-144, 158 ss.; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913, p. 400 ss. Abbracciarono l'escatologismo anche il Loisy e il Guignebert. Cfr. A. LOISY, *La naissance du Christianisme*, Paris 1933, p. 91 ss.; *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffonds, I, 1907, p. 882 ss.; Ch. GUIGNEBERT, *Jésus*, o.c, p. 418.

Indubbia la storicità dei 4 Vangeli. E rimonta al I secolo. Non ostano i miracoli che Harnack naturalizza. Il pensiero ellenistico, in specie il Logos di Filone, divinizzarono e dogmatizzarono Gesù, influsso spurio, collaudo d'un cristianesimo degenere.

Rimosso il Cristo Dio, cadono i privilegi singolarissimi dell'umanità assunta, richiesti al massimo di perfezione, nonché in ordine alla Kenosi, dall'una ed unica, indivisa persona del Verbo. Consequenziariamente si evolvono in Cristo uomo la conoscenza e la coscienza di Chi egli è. Gesù acquisirà a poco a poco la coscienza di Figlio di Dio, più riesce a conoscere Dio come Padre, l'immediato rapporto di sé come Figlio. E quando, al limite, l'infinito amore di Dio gli sfolgora l'anima, esplode il grido:

« Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius » (Mtt. XI, 27).

Scrive Harnack: « Non ci è noto l'attimo di quell'approdo sublime, impossibile individuarlo. Neppure sappiamo in che modo la certezza della filiazione divina, traslucida coscienza di Figlio di Dio, implicò la certezza d'essere il Messia... L'anima in estasi, Figlio di Dio e Messia, l'uomo Gesù, non già l'eterno Verbo, vide la storia d'Israele dispiegantesi su di lui, adempiti i vaticini, ormai sicuro del proprio destino... Lasciava alle spalle, dibattuta, un'aspra e diuturna maturazione di spirito. Da allora fu la Rivelazione del Padre. Amore di Dio e amore degli uomini, magna carta dei valori etici il sermone della Montagna, insta l'universale religione del cuore. Abroga il culto pubblico. Non fa eccezione di persone. Neglige ceti, classi e razze (20).

Il mito d'un Cristo Dio, oggetto di fede, finì col respingere in tronco lo stesso Cristo storico. Jensen, Gunkel, Meissner, Gressmann, Cumont, Bousset, W.B. Smith ridussero i Vangeli e il Cristianesimo ad un florilegio di mitologie comparate (21).

Cristo della fede e Cristo della storia. Si fa strada, di mezzo al delirio, un metodo nuovo, la « Formgeschichte », e storia delle forme. Da Dibelius a Bultmann (22).

La redazione dei Vangeli comporterebbe la fusione di scampoli eterogenei d'una tradizione primitiva, tributaria in chiave di esegesi alla

(20) A. von HARNACK, *L'essenza del Cristianesimo*, Torino 1903, pp. 125, 133, 137 ss.; cfr. ID., *o.c.*, pp. 20, 22-28, 126-29, 142-43; ID., *Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*: « Zeitschr. für Theol. u. Kirche », II, 1892, p. 213 ss.; A. von ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack*, Lipsia 1936, pp. 91 ss., 138, 193 ss., 513 ss.: biografia scritta dalla figlia di Harnack.

(21) Cfr. A. DREWS, *Christusmythe*, Jena 1909; ID., *Der Christusmythe zweiter Teil*, Jena 1910.

(22) Cfr. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913.

Chiesa degli inizi: esegesi fluida, nutrita di dati reconditi soggettivi, le leggi di idealizzazione e mitizzazione che regolano la psicologia umana.

Innumeri le forme: paradigmi, parabole, novelle, saghe, sentenze, racconti, parenesi, apoftegmi, ecc. Forme familiari al pensiero giudaico ed ellenistico. Filtrano nell'anima del popolo, la Chiesa degli inizi. Creano, auspice l'inconscio e il sentimento, il Cristo della fede. E' la comunità creatrice di W. Wundt e di E. Durkheim (23).

Il modernismo

Divampa all'esordio del sec. XX il Modernismo. Vi confluiscono, sul piano filosofico, l'agnosticismo kantiano e l'immanentismo, mentre il Protestantesimo lo sostanzia di prammatismo e simbolismo.

I modernisti si sforzano di ricostruire in via psicologica, attraverso la fede sentimento, la divinità di Cristo che sopprimono invece, a livello di storia e di bibbia, con metodo critico.

Corifeo è il Loisy. Dai Sinottici non emerge se non l'uomo Cristo. Sarà la Chiesa degli inizi, grazie all'evoluzione del sentimento religioso tradotti in coscienza l'inconscio e il subconscio, a far di Gesù il Verbo umanatosi. Ad opera di Paolo e di Giovanni si acclara vieppiù la fede in Cristo Dio. Poi i concili di Nicea, di Efeso e di Calcedonia definiranno il dogma.

Analogo « iter » ha percorso la psicologia di Cristo.

L'idea messianica, vago anelito dell'umanità, di cui era vivida e turgida la tradizione ebraica, attecchì in germe nell'anima del Nazzareno, fiorì man mano, sviluppò la coscienza d'una missione salutifera, consumò la certezza di essere il Messia.

Insieme Messia e Figlio di Dio. La tradizione ebraica connetteva infatti le due idee, aliena però dal ritenere il Messia l'unigenito Figlio, Verbo umanatosi, realtà repellente al monoteismo d'Israele. Un Messia dunque Figlio di Dio più d'ogni altro uomo, privilegiato dall'amore di Dio. Tale si riconobbe il Cristo e annunziò prossimo, alle porte, attuazione dell'Eskaton, il Regno dei Cieli.

« Il sentimento di filialità, che ispirava l'intima vita del Cristo — insegna Loisy — precedette e plasmò a tappe la sua coscienza messianica. L'empito d'amore al Padre, fiducia, abbandono in Dio, gli affinarono di slancio in slancio l'anima in fiamme, conferendovi somma l'unione e comunione di vita. Sicché l'idea della vocazione e missione mes-

(23) Cfr. S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi*, Torino 1969, pp. 13-28.

sianica coronò, in via psicologica, il lavorio segreto dell'anima di Cristo tutta dedita al sentimento di filialità » (24).

Psicologismo e Kenosi nell'Anglicanesimo

La teologia del sentimento di Schleiermacher, il pragmatismo di James e il modernismo impregnano quindi di psicologismo l'Anglicanesimo.

La cristologia kenotica di Thomasius e di Gess si divulga dalla Germania all'Inghilterra. Criterio d'ermeneusi è la Kenosi. O. Brien, Hutter, Gore, Ottley, Moorhouse, Hawhesworth, Rashdall, Garvie, Forrest, Valentine, Forsyth, Mackintosh, Bethune-Baker, Faibairn, Clarke e Dykes sventagliano indirizzi vari, che possiamo riassumere in tre scuole:

A. La Kenosi non implicò nel Verbo umanatosi se non la spoliazione dei suoi attributi relativi, estrinseci, di onnipresenza, onniscienza e onnipotenza, fermi restando quelli più divini — « ad intra » — di verità, carità e santità.

B. La Kenosi tolse al Verbo umanatosi la coscienza di essere Dio, l'unigenito del Padre, sì da renderlo letteralmente uomo, capace di errare e di peccare.

C. La Kenosi sdoppiò la vita del Verbo umanatosi. Verbo di Dio, eterno ed infinito, egli visse in seno al Padre la vita del Dio Uno e Trino. Ma, di concerto, Verbo umanatosi, commisurò la prerogativa di Figlio, i divini attributi e il loro esercizio alle nostre condizioni di vita. La natura, la scienza e coscienza, la volontà libera del Verbo di Dio agirono, nell'Incarnazione redentrice, mediante la natura, la scienza e coscienza, la volontà libera del Cristo uomo. Vi s'adattarono, mutuandone i limiti, in rifrazione e trascrizione umana, perfettissima armonizzazione di intenzionalità e attività teandriche.

Arianesimo, Apollinarismo, Eutichianismo e Nestorianesimo — le più antiche eresie — inficiano la polimorfa cristologia kenotica (25).

La cristologia kenotica suggerì un Dio immanente alla coscienza del Cristo uomo, oggetto di esperienza dell'anima gonfia d'amore, immediato rapporto col Padre. Lì s'aperse la cristologia psicologica di Sanday e seguaci.

W. Sanday applica al mistero di Gesù, Verbo umanatosi, le dottrine di James e di Myers intorno all'Inconscio o Subconscio, archivio di me-

(24) A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, Parigi 1902, pp. 90-01; cfr. ID., *o.c.*, p. 51 ss.; *Autour d'un petit livre*, Parigi 1903; *Le quatrième Evangile*, Parigi 1903.

(25) Cfr. M. O'CONNELL, *Doctrina Anglicanorum circa Verbi Konosin*, Roma 1934; Th. MULDOON, *The doctrine of the Person of Christ according to the contemporary Anglican Theologians*, Roma 1943.

morie ataviche in gestazione feconda di canovacci nuovi, sotterraneo laboratorio d'istinti, d'oscuri stimoli dei sensi, respiri e desideri inavvertiti, cospirano, a volte approdano alla coscienza, laddove si evidenziano.

Orbene, tra le pieghe dell'Inconscio o Subconscio, latebre della psiche, s'occultò in Cristo, come s'annida in ciascun uomo, ma su scala la più ampia, olistica, l'immanente divinità, il cieco sentimento religioso, la fede. Di là salì a gradi, progredì di luce in luce, dal crepuscolo al meriggio, poiché raggiunse la coscienza. E l'uomo Cristo ebbe illuminata la coscienza d'essere il Figlio di Dio, appassionata l'esperienza psicologica d'un rapporto immediato col Padre, pienezza d'unione e comunione di vita.

La Divinità però, lungo l'ascesa dall'Inconscio al Subconscio, insino ai radiosi spalti di limpida, traslucida coscienza, giocoforza si autolimitò onde commisurarsi e adattarsi alla finitudine del Cristo uomo.

Fu la Kenosi. In globo. Kenosi di attributi estrinseci e Kenosi d'attributi intrinseci. Entro limiti umani, termini inadeguati, il Cristo percepì in se stesso la divinità di Dio Padre e, Figlio, Verbo-Dio, la svelò ai fratelli.

Non è che in Cristo, Verbo umanatosi, fosse duplice la coscienza l'una propria del Verbo eterno ed infinito, l'altra propria dell'anima di Gesù. Unica rifulse la coscienza del Cristo uomo, coscienza d'un rapporto immediato col Padre, di immedesimazione a Dio (26).

L'approdo alla cristologia dei freudisti

Mancipia al Modernismo, la Cristologia anglicana, kenotica e psicologica, ratificava in ultima analisi vuoi l'Immanentismo nell'ambito esegetico, vuoi il Razionalismo di Harnack, che in nome della critica storica nega la divinità di Cristo.

Le più antiche eresie reinvadono il Cristianesimo. Gioca nefasto l'equivoco dei filosofi moderni di coscienza-persona. Ammalia non pochi teologi. Si insiste sull'unità di coscienza ai fini di asserire in Cristo la unità di persona.

Ma se la coscienza di Gesù s'evolve a gradi, dall'Inconscio e dal Subconscio, è coscienza d'uomo. Di più, unica coscienza sigla l'unica persona del Cristo uomo. E siamo al dualismo di Nestorio.

Oppure, se in evoluzione a gradi dall'Inconscio e Subconscio ai chiari lidi di coscienza, è la divinità immanente tra le latebre dell'anima, Natura e Persona del Verbo, bisogna annettervi l'autolimitazione, il com-

(26) Cfr. W. SANDAY, *Christologies Ancient and Modern*, Oxford 1910, lez. VI e VII, pp. 122-174.

misurarsi e l'adattarsi a condizioni di vita cariche di finitudine, la metamorfosi cioè di Dio in un uomo. E siamo al monofisismo di Eutiche.

Su queste basi muoverà la Cristologia dei freudisti, in cui l'Heros coagula l'immanente divinità.

3. LA SCUOLA DI TUBINGA

Conciliazione di storia e fede: le tesi di Kuhn e di Schell

Ben diverse le basi, discutibili, se non ortodosse, alcune inconcusse, che reggono la Cristologia psicologica di Tixeront, Déodat de Basly, Seiller, Galtier, Gaudel, Philippe de la Trinité, Haubst, Héris, Patfoort.

Gli studi cattolici in parola non ci interessano qui. Demandiamo la valutazione ad un'opera nostra in cantiere: «*E guardo l'anima di Cristo*».

Ci interessano invece gli studi cattolici di J. Ev. von Kuhn (1806 - 1887) e di H. Schell (1850 - 1906).

Costoro, ligi al metodo storico-esegetico del liberalismo protestantico, approfondirono la tesi d'un'evoluzione a gradi, in scienza e coscienza messianica, dell'anima di Gesù.

Non lievi furono i contraccolpi. Ma la teologia classica sostenne l'urto.

Dopo parecchi decenni di letargo, più apocrifa la tesi riprenderà piede e quota all'epoca di Pio XII, esploderà traumatizzante, oggi in auge, cavallo di battaglia dei teologi novatori (27).

Alfieri Kuhn e Schell, la scuola di Tubinga tentò la conciliazione di storia e di fede, un approccio del metodo scientifico, storico-esegetico, con il metodo dogmatico. Il che apologeticamente. Diremmo anzi ecumenicamente.

Già la *Vita di Gesù*, a. 1838, di Kuhn spulcia dai Vangeli i passi negativi a scapito d'una perfettissima scienza dell'uomo Cristo.

Ovvie s'impongono l'imperfezione e l'evoluzione nell'anima di Gesù, pena il vanificarne la psicologia, annullarne la Kenosi.

Kuhn reputa di non ledere il dogma di Calcedonia, seppur infranga l'unanime tradizione di 14 secoli, che non escludeva la scienza empirica, ma l'affiancava sintonizzandola ad una scienza più alta, in quanto l'uomo Cristo è il Verbo di Dio, soggetto indiviso di atti teandrici, giusta l'adagio: « Actiones et passiones sunt suppositorum » (28).

---

(27) Cfr. E. GUNTWENGER, *La scienza di Cristo*: « Concilium », I/1966, p. 102 ss.

(28) Cfr. J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm der christlichen Glaubens dargestelt im Geiste der Traditionslehre J. Huhn*, Freiburg 1961.

Agli occhi di H. Schell non v'ha perfezione di vita se non a carattere dinamico, perfettibilità di valori attraverso conquiste personali, consapevoli e libere, in linea di autonomia responsabile, arbitro l'uomo di scegliere, esposto al rischio.

Una scienza in prestito, e la più alta, non è quindi perfezione di vita. Oggettiva e non soggettiva, riduce la persona a cosa.

Sicché, statico monopolio di privilegio, lo Schell ripudia il massimo di perfezione, richiesto dall'unione ipostatica nell'anima di Gesù all'esordio dell'Incarnazione redentrice secondo la teologia classica, ossia la perfettissima scienza, infusa e beatificata. Di più. I dati negativi dei Vangeli documentano, se si eccettua il peccato, un Cristo uomo consustanziale e coequale a noi.

La perfezione e la perfettibilità

Falsi principi, abbagli su abbagli, frustano la tesi di Schell:

a. Perfezione di vita non è la perfettibilità dei valori, che suppone di volta in volta e non elimina l'imperfezione del « nunc fluens », denso d'alee, a scampoli, tra crolli e rinascite, il *fieri* dell'uomo viatore.

b. La Vita eterna, pienezza del « nunc stans », meta dell'uomo comprensore, è perfezione di vita. Supremo un appannaggio di valori in simultaneità e plenarietà di fruizione, tutto e sempre in atto: *Tota simul ac perfecta possessio interminabilis vitae.* Non statico monopolio di privilegi, sibbene dinamismo all'acme, atto puro, estua — immemore H. Schell — la perfettissima scienza degli angeli e degli eletti, scienza beatifica, scienza infusa.

c. Coesistettero nell'anima di Gesù le tre forme di scienza. E si cointesero. Debbonsi alla scienza empirica le apparenti esitazioni, i dubbi, le interrogazioni e le congetturazioni, il calcolo, la meraviglia e l'ignoranza. A scopi didattici, che sollecitavano la fede, l'agire di Cristo s'accomodava all'uditorio. Saltuario nondimeno, momentaneo. Rima d'obbligo è la perfettissima scienza. Insorge inattesa, deflagra e dilaga, subissa i dati negativi.

d. Di perfettissima scienza, a ragion veduta, in limpida, traslucida cognizion di causa, apoteosi d'autonomia responsabile e di merito, l'uomo Cristo esaurì la Kenosi. Nulla ignorò, o congetturò, mai, dell'Incarnazione redentrice, che « ab imis » e di continuo non fu se non Kenosi in progressione di sviluppi.

e. Anche in quanto uomo Cristo era il Verbo di Dio, l'unigenito Figlio in Persona. Gli spettarono dunque di diritto la vision beatifica, la scienza infusa, l'infallibilità e l'impeccabilità, la santità esimia. Ogni defalco al riguardo, predicandosi del Verbo, sarebbe assurdo.

f. Altra da quella degli angeli e degli eletti, la vision beatifica dell'uomo Cristo, all'unisono comprensore e viatore, disposò sommi, in funzione di Kenosi, il giolito e lo spasimo. A volte, forse, laddove toccò il culmine, nel Getsemani e sul Golgota, la Kenosi impedì alla vision di Dio d'incidere beatifica. Allora l'anima di Gesù — triste sino alla morte — non vide e non visse in Dio, al modo di Dio, siccome esigeva l'infinita Giustizia, se non l'estrema ingiuria del peccato. Con la risurrezione da morte le arriderà, non più dilacerata, la beatitudine ai fastigi, avvinti in gloria lo spirito e la carne: ed è la gloria di Dio Padre, regalità cosmica ,a incoronare il Cristo celeste (cfr. Filipp. II, 8-11)).

Divaricano in Cristo scienza e coscienza?

Sintomaticamente Schell scinde nell'anima di Gesù la scienza dalla coscienza.

Perfettissima fin dall'esordio, ad opera d'una illuminazione divina, l'anima di Gesù ebbe la *coscienza* di se stesso in quanto Verbo di Dio e Verbo umanatosi, coscienza dei rapporti intratrinitari d'unigenito Figlio, coscienza dell'Incarnazione redentrice o missione salutifera.

Umana all'incotnro, evolventesi a gradi, n'ebbe la *scienza.*

A stringere i nodi l'illuminazione divina non è la vision beatifica. Il Cristo di Schell avverte chi Egli è e cosa è venuto a compiere a livello di coscienza, ma deve acquisirne a poco a poco i contenuti ontici a livello di scienza.

Duquoc e Rahner batteranno le vestigia di Schell (29).

Conoscenza riflessa, la coscienza psicologica — osserviamo noi — ha l'immediatezza dell'intuizione.

Semplicità e spiritualità consentono all'anima di riflettere su se medesima, di concentrarsi e compenetrarsi, di impadronirsi direttamente dei propri atti, di possedersi e riconoscersi lì, di avocarli autonoma, di coordinarli e unificarli attorno ad un *io* che rimane uno ed unico, identico, dinanzi al fluttuar degli atti molteplici e transeunti.

In chiave fenomenica la coscienza psicologica enuclea l'io psicologico. Non scopre i noumeni dell'anima.

L'atto è *mio.* E' in me e da me. D'evidenza intrinseca, direttamente, l'immediatezza d'intuizione, o coscienza psicologica, non afferra se non un io consapevole e libero, soggetto egemone di atti propri: da lui derivano i singoli atti, situano e si subiettano in lui.

(29) Cfr. CHR. DUQUOC, *o.c.*, pp. 165 ss., 317 ss.; K. RAHNER, *Problèmes actuels de Christologie*: «Ecrits théologiques», trad. fr., Bruges 1969, pp. 141-145.

Sulle basi dell'io psicologico, che direttamente avverte solo i propri atti e stati d'animo, Kant e l'idealismo chiudono l'« Ego cogitans » nell'orbita del pensiero. Immanentismo. Solipsismo. Esiste il *solus ipse.*

Neppure la casualità, « lex cogitandi » e non già « lex essendi », può far evadere il soggetto in direzione dell'oggetto. Le realtà esterne svaniscono in proiezioni concettuali dell'« Ego cogitans », espressioni e modificazioni dello spirito, che noi illusi obbiettiviamo.

L'esistenzialismo sfatò il solipsismo o immanentismo idealista. E lo sfatò attraverso la coscienza, ove l'immediatezza d'intuizione, oltre il nudo atto, afferra in chiave fenomenica i valori insiti nell'atto, o contenuti ontici.

Se, di fronte al nudo atto, ho coscienza ch'è mio, in posizione di *creatività,* ho non meno coscienza, di fronte ai valori o contenuti dell'atto, di riceverli e non di crearli, in posizione di *recettività,* percependone l'alterità entitativa.

Orbene l'alterità entitativa sigla, in termini assiomatici d'evidenza intrinseca, « lex essendi », non già « lex cogitandi », il principio di causa. Dipendono i valori o contenuti del mio atto dal concorso e dall'apporto dei sensi, dipendono i sensi dal concorso e dall'apporto delle realtà esterne.

L'immediatezza d'intuizione è anche coscienza sensoria e corporea. Abbraccia in blocco, estemporanea, la multipla successione ricca d'efficacia. Nonché l'« Ego cogitans » — il *solus ipse* — avverte l'io metafisico, l'uomo soggetto di spirito e carne, individuo completo e concreto in atto, concluso in sé: « Totum subsistens et agens in unaquaque parte uti quid unum ». L'avverte in chiave fenomenica. Vago. Indefinito. Non v'ha dubbio. Ma l'avverte.

La scienza dei rispettivi noumeni, il raziocinio, eleveranno la coscienza psicologica, fenomenica, a coscienza ontologica, noumenica.

Distinte, separate, le realtà esterne relazionano coll'io metafisico. Corre un ponte tra soggetto ed oggetto, tra pensiero ed essere. Mutui influssi efficaci — testimone il principio di causa — svolgono in personalità la persona, aggiogano il mondo all'uomo.

L'illuminazione divina di Schell sa di vision beatifica e di scienza infusa. La coscienza psicologica è in Cristo coscienza ontologica

A buon diritto H. Schell esige una *illuminazione divina* a che l'anima di Gesù abbia, perfettissima fin dall'esordio, la coscienza di se stesso in quanto Verbo di Dio.

Semmai astraessimo da una tal illuminazione divina, dovremmo a-

scrivere a Cristo la coscienza d'un io metafisico alla stregua del nostro, d'un uomo persona.

Ciò che costituisce la natura di uomo in persona non è se non la sussistenza, attuazione e attualità d'un'essenza integra in ogni sua parte, specificata e tipicizzata. Nulla vi aggiunge o defalca. Nulla vi altera. Sostanziandola e organandovi le parti polimorfe in unità ipostatica, la fa esistere com'è, e basta: *condicio sine qua non* in ordine all'agire, rimanendo scaturigine degli atti la natura, com'è, non la persona.

Nasce l'io metafisico, o persona, « totum subsistens et agens incomunicabiliter uti quid unum », soggetto olistico di possessione e attribuzione di questa natura d'uomo che la sussistenza non cambia in nulla.

Ugualmente la sussistenza del Verbo lasciò integra in ogni sua parte, specificata e tipicizzata, l'umana natura di Cristo. Richiese sì, nel Cristo uomo, in quanto era il Verbo di Dio, il massimo di perfezione soprannaturale. Lo richiese *de iure*, ma non lo produsse. Fu Dio Trino a conferirlo, non disattesa la Kenosi.

E torniamo a Schell. L'*illuminazione divina*, ch'egli esige a buon diritto, lungi dallo scindere in Cristo la coscienza e la scienza di Verbo, n'occulta piuttosto, insuffla tra le righe — carica di valori, o contenuti ontici — l'armonioso connubio (30).

Divaricano in noi, riguardo all'io metafisico, coscienza e scienza. In Cristo, no. L'Io metafisico del Verbo, di cui l'anima di Gesù prende coscienza, non è vago, indefinito, spoglio di epesegetici. Ciò vorrebbe J. Galot, vittima dell'equivoco d'un Cristo uomo simile in tutto a ciascuno di noi. Schell, il Maestro, ha molto da insegnargli (31).

Grazie appunto all'illuminazione divina, il Cristo di Schell avverte Chi è e cosa è venuto a compiere. E l'avverte non appena inizia ad esistere. Ma perfettissima, fin dall'esordio, la coscienza di se stesso in quanto Verbo di Dio e Verbo umanatosi, coscienza dei rapporti intratrinitari d'unigenito Figlio, coscienza dell'Incarnazione redentrice o missione salutifera.

Viene allora da chiederci: una tal coscienza, carica di valori, o contenuti ontici, non coinvolge forse la scienza? Non è forse, ad un tempo, coscienza psicologica, in chiave fenomenica, e coscienza ontologica, in chiave noumenica?

L'illuminazione divina, insomma, sa di vision beatifica e di scienza infusa (32).

---

(30) Cfr. B. BARTMANN, *Teologia dogmatica*, vol. II, Alba 1949, p. 90.

(31) Cfr. J. GALOT, *La coscienza di Gesù*, o.c., p. 163.

(32) Cfr. H. SCHELL, *Katholische Dogmatik* III, I, Paderborn 1892, pp. 7 ss., 85 ss.; AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, o.c., p. 14 ss.

Strascichi e postumi

Pur con riserva, il Loisy rivangherà le audaci opinioni di Schell in un articolo della *Revue Biblique*, specie circa l'ignoranza di Cristo sul giorno dell'ultimo giudizio (cfr. Mc. XIII, 32). Riserva che, in sede di Direzione, la *Revue Biblique* — aperta ovviamente alle novità ermeneutiche, vuoi dei cattolici, vuoi dei protestanti — vidimava ed accentuava (33).

In quel medesimo numero il Lagrange s'inserì nel dibattito, invitando gli esegeti a rivedere il pensiero apostolico, i dati scritturistici e patriottistici (34).

Nessun teologo diede credito al Lagrange. La riserva di Loisy divenne ripudio. Il Pègues spiegò il silenzio: le indagini esperite dai Padri, i perentori responsi, l'unanime e inconcussa Tradizione di 14 secoli smentiscono le audaci opinioni di Schell (35).

D'altronde la S. Congregazione dell'Indice aveva condannato, il 15 dic. 1898, alcune opere schelliane (36).

Condanna che Pio X ratificò, il 14 giugno 1907, con Lettera Ap. a mons. E. Commer.

Scoppia, ai primordi del sec. XX, la crisi modernista, corifeo il transfuga Loisy che non solo teorizza, ma scavalca le audaci opinioni di Schell. S'imputano al Cristo uomo, su larga scala, l'ignoranza e l'errore.

Il Decr. « Lamentabili », a. 1907, censurò puntualmente, in nome dell'unanime Tradizione, i cardini del Modernismo *(o.c.)*

Non mancarono strascichi. Alieni da un modernismo spurio, cauti, J. Lebreton, L. Labauche e J. Rivière discussero se la possibilità di limiti nell'umana scienza di Cristo ledesse in lui la Persona divina di Verbo. Avallarono comunque l'ipotesi dell'ignoranza sul giorno del giudizio (37).

La risposta negativa del S. Ufficio ai quesiti mossi dalla Congregazione dei Seminari e Università, 5 giugno 1918, poneva fine al dibattito (cfr. Dz. 3645-3647, ed. 1965, *o.c.*).

---

(33) Cfr. RB, lu. 1896, pp. 337-342.

(34) Cfr. *Ib.*, pp. 452-54.

(35) Cfr. *Rev. Thom.*, I, a. 1904, p. 92.

(36) *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1897; *Die neue Zeit und der alte Glaube*, Paderborn 1898; *Katholische Dogmatik*, 4 voll., ivi 1889-93; *Gott und Geist*, 2 voll., ivi 1895-96.

(37) Cfr. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910, pp. 234, 447-70; L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, I, Paris 1911, pp. 273-74; J. RIVIÈRE, *Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et nouvelles tendances*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», VI/1915-1916, p. 250 ss.

Più tardi, nel 1928, J. Lebreton riconobbe colpita dal decreto del S. Ufficio la sua esegesi circa l'ignoranza di Cristo in ordine al giorno del giudizio ultimo e optò per una ignoranza d'indole economica (cfr. o.c., *et altera*, Paris 1928).

Al pari colpita dal S. Ufficio stimò l'esegesi di H. Schell il Lagrange nel 1932 (38).

L'Enc. « Mystici Corporis » di Pio XII, a. 1943, in ossequio all'unanime Tradizione, di mezzo ad una teologia classica di pubblico dominio, affermerà la vision beatifica dell'anima di Gesù e la descriverà in dettaglio.

Rivive l'Ep. « Sicut aqua frigida » di Gregorio Magno, a. 600.

E' l'Alfa e l'Omega della Cattedrale di Pietro (39).

(38) Cfr. M. J. LAGRANGE, *Monsieur Loisy et le modernisme*, Paris 1932, p. 83.

(39) Cfr. *oo.cc.*

ABBONAMENTI

Italia	L. 18.000
Estero	L. 25.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 5.000